العلمانيون والقرآن الكريم

« تاريخية النص »

تأليف
د. أحمد إدريس الطعان
كلية الشريعة - جامعة دمشق

تقديم

الأستاذ الدكتور
نور الدين عتر
و
الأستاذ الدكتور
محمد عمارة



العلمانيون والقرآن الكريم

« تاريخية النص »

تأليف
د. أحمد إدريس الطعان
كلية الشريعة - جامعة دمشق

تقديم

الأستاذ الدكتور
نور الدين عتر

و

الأستاذ الدكتور
محمد عمارة

ح دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الطعان، أحمد إدريس
العلمانيون والقرآن الكريم / أحمد إدريس الطعان
الرياض، ١٤٢٨هـ
٨٨٧ص؛ ٢٤ سم
ردمك: ٠-٨١-٧٩٥-٩٩٦٠
١- الإسلام والعلمانية ٢- العلمانية أ- العنوان
ديوي: ٢٠١.١٦ ١٤٢٨/٢١٥٨
رقم الإيداع: ١٤٢٨/٢١٥٨

الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م

مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع
ص.ب: ٢٢٥٦٦ الرمز البريدي: ١١٤١٦
الرياض - شارع السويدي العام - هاتف وفاكس ٤٢٧٥١١٧ جوال ٠٥٠٣١٢٢٩٣٥
المملكة العربية السعودية





الإهـــداء

يظلمون الأم حين يقولون إن المستحيلات ثلاثة ، ويذكرون منها الخِلّ الـوفي، لقد نسوا مفهوم الأم ؛ فالأم كلمة تتضمن في داخلها الوفـاء والـصداقة والمحبـة والحنان والإخلاص والإيثار والتضحية .

لم يكن النوم يطيب لها حتى تطمئن إلى أولادها في مضاجعهم ، وفي الشتاء قلما تنـام في الليل على طول الليل؛ لأنها تخشى على أولادهـا أن يتكـشفوا فيـبردوا فيمرضـوا .. وتمرض إذا مرضوا ، وتسهر إذا سهروا ، وتفرح إذا فرحـوا ، وتـضحك إذا ضـحكوا، وتحزن إذا حزنوا .. ما أشقاك أيتها الأم ! تحملين أعباء كثيرة لا يمكـن لهـذه الـدنيا بـما فيها أن تكون مكافأة لك .. ولذا فجزاؤك هناك حيث الخلود والنعيم المطلق .

إن مفاهيم مثل (النجاح ، والطموح ، والنصر) لا معنـى لهـا إذا لم تعـشها بقلـب الأم، بحنانها ودفئها وبسمتها وفرحتهـا وإشراقـة وجههـا ؛ لأن الفـرح في أن يُفـرح معك ويُفرح لك ، ولن تجد شريكاً في ذلك كالأم ؛ فهي المخلوق الوحيد الذي يفرح لك أكثر منك ، ويسعد بك أكثر منك .

من أجل ذلك إليكِ يا أجودَ مخلوق في وجودي ، ويا أنبـل كـائن في كـوني ، ويـا أسمى نسمة في حياتي ، إليك يا أمي ! .. يا أجمل كلمة تنبس بها شفتي ، أهـدي هـذا الجهد المتواضع .

وأنت الآن في كونك الآخر ، في عالمك الذي سأرحل إليه ، أسـأل الله عـز وجـل أن يملأ قبرك نوراً ، وقلبك حبوراً وسروراً ، وأن يجعلني وسائر إخـوتي وأخـواتي في ميزان حسناتك ، وفي مواطئ درجاتك ، إنه سبحانه وتعالى سميع قريب مجيب .

ابنكِ : أحمد



بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [سورة النحل / ١٩].

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِيٓ إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة الأحقاف / ١٥].

أتوجه بالشكر الجزيل **لأستاذي الفاضل الكريم الدكتور سيد رزق الحجر** الذي رعاني وأكرمني وتحمل بكل خلق نبيل، وصبر جميل مهمة الإشراف على هذا البحث، وما رأيت فيه إلا تواضع العالم، ودماثة الخلق، ورحابة الصدر، ولا أملك رداً لإحسانه وفضله إلا بالدعاء؛ فأسأل الله عز وجل أن يملأ قلبه حبوراً وعقله نوراً، وأن ينفع بعلمه، ويجعله من السعداء في الدنيا والآخرة.

كما أتوجه بفائق الشكر والامتنان إلى الأستاذين الفاضلين الجليلين:

الأستاذ الدكتور محمد عمارة أستاذ الفلسفة الإسلامية والكاتب الإسلامي المعروف، **والأستاذ الدكتور حسن حنفي أستاذ الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة**، على قبولها مناقشة هذه الرسالة والحكم عليها رغم أعبائهما الجسيمة، ومشاغلهما العلمية الكثيرة راجياً المولى عز وجل أن يأخذ بأيديهما إلى كل خير، وأن يعصمهما من كل شر، ويهديهما إلى أحسن الأعمال والأخلاق.

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى **أساتذة قسم الفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم** على ما لقيناه في كليتهم العامرة من حسن الرعاية، وكرم المعاملة.

كما أشكر **أستاذي الجليل العلامة الدكتور نور الدين عتر** – حفظه الله – على احتفائه بهذا البحث وقراءته بعناية، والسعي الحثيث لطباعته جزاه الله خيراً، وبارك فيه، وألبسه تاج العافية.

كما أشكر زوجتي الطيبة **أم أُسيد** على ما بذلته من جهد ومعاناة لإنجاز هذا البحث

وإتمامه، كتابة وتحبيراً، وما قاسته معي من عناء الغربة، وشغب الأولاد، أكرمها الله ورفع درجاتها في عليين.

كما أشكر **الصديق محمد الخطيب وزوجه الكريمة** على استضافتي في بيتهم في المغرب وإكرامهم لي أيما إكرام جزاهم الله خيراً.

ولا أنسى **الأخت بشرى فرحات والقائمين على مكتبة الرسائل العلمية في جامعة محمد الخامس**، حيث أتاحوا لي تصوير كل ما احتجته من مصادر ومراجع جزاهم الله خيراً.

وكذلك الإخوة الأكارم القائمين على مكتبات كلية دار العلوم في جامعة القاهرة؛ فقد كانوا لي نعم الإخوة والأصدقاء إلى جانب عملهم الوظيفي، بارك الله فيهم وأجزل لهم المثوبة.

والشكر موصول **لدار ابن حزم بالرياض** والقائمين عليها، وخصوصاً **صاحبها العالم المكرّم أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري**، **ومديرها الصديق الأستاذ محمود محمد جميل الكسر** لاهتمامهم الفائق، وعنايتهم بهذا البحث والحرص على طباعته وإخراجه في حلة بهية.

وأخيراً.. أشكر كل من قدم لي عوناً، أو نصيحة، أو ملاحظة من أساتذتي أو أصدقائي وإخوتي راجياً للجميع السعادة في الدنيا والآخرة.

وختاماً.. أقول:

إن عملي هذا جهد المقل، ولعل ما فيه من الأخطاء والعثرات والكبوات، تكون بداية لعمل صالح ينفع الله عز وجل به الناس: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [سورة البقرة/ ٢٨٦].

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم فضيلة الأستاذ الدكتور نور الدين عتر (حفظه الله)

اتخذت الفلسفة لنفسها في هذا العصر – كما سبق لها في العصور الأولى – صفة السيطرة على الفكر الإنساني ، وراحت تخاطب الناس من علو ، سالكة سبلاً من التعقيد والإبهام ، ووسائل من التعبير الشاذ في اللغة مثل التاريخانية ، والعلمانوية ، والأصولوية وغير ذلك ، توهم بذلك خالي الذهن أن عندها شيئاً ، ولكن الحقيقة أن دعاتها يبالغون في شأنها ، وكأنما يريدونها بديلاً عن دين الله الذي أنزله لعباده ؟!! .

وقد أخذت العلمانية – بزعمهم – طابع التعميم الظالم في حكمها على الأديان ، وجازفت في هذا مجازفة عظيمة لا تليق بذي لب فضلاً عن ذي حكمة – كما هو معنى الفلسفة –فقد خلط أصحابها بسبب تقليدهم الأعمى للأجانب بين الدين الذي نهض بالعلم والحضارة وسبق العالم في ذلك على مدى ألف ومائتي عام ، وبين دين أو أديان حاربت العلم وفتكت بالعلماء بوحشية عجيبة حتى بلغ عدد المعاقبين في أوربة في عصر النهضة رقماً مذهلاً تجاوز ثلاثمائة ألف أعدم منهم اثنان وثلاثون ألفاً إحراقاً بالنار، كل ذنبهم أنهم اتبعوا الحقيقة ونهضوا بالعلم .

كذلك خلط دعاة الفلسفة الحديثة بين دين يشيد بالعقل ويحتكم إليه حتى تبلغ الآيات القرآنية في ذلك ثلاثمائة آية أو أكثر ، وبين دين يعلن رجله الأعلى منصباً فيه أن اليقين بالله لا يخضع للعقل ... !

والحقيقة أن الفلسفة والفكر الإنساني كله ليعجز عن الوفاء بحاجة الإنسانية سواء في العقيدة أو الشريعة .. أما في العقيدة فلا تستطيع الفلسفة والعقول البشرية أن تتوصل لأكثر من الإيمان بالله عز وجل ، وأنه عظيم عظمة لا حد لها ، ثم لا تلبث أن تتخبط فيما وراء ذلك حول ما يجب لهذا الإله من صفات أو ما يستحيل عليه منها .. وقديماً لم تُجْد اليونانَ فلسفتُهم أن تنقذهم من عبادة الأصنام، بل زادت الطين بلة أن زينت عبادة النجوم بزعم أنها مساكن العقول العشرة المزعوم أنها تدبر العالم ، وأن النجوم كائنات

علوية قدسية، لا تقبل التقسيم والتجزيء، مما أبطله العلم الحديث بالمعاينة لأرض القمر، ووصول مراكب الفضاء لغيره، والحصول على قطع من سطح القمر ليسجل العلم إعجاز القرآن بأن هذه النجوم لا تعدو أن تكون مخلوقة مسخرة لأمر الله ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ ، بل زاد القرآن وسبق العلم فقرر هذه القاعدة التي بيناها في كتاب « فكر المسلم وتحديات الألف الثالثة » : الإنسان سيد والكون له خادم، وذلك في آيات كثيرة منها قوله تعالى ﴿سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [سورة لقمان].

وأيضاً فإن الفلسفة والعقل البشري يعجز عن التوصيل إلى الأخلاق الصحيحة التي يجب التخلق بها والتزامها والأخلاق السيئة التي يجب تطهير النفس منها واجتثاثها، ومن قرأ كتاباً في نظريات الفلاسفة الأخلاقيين وجد اختلافاً عظيماً لا يحله إلا العالم بخفايا النفوس سبحانه وتعالى، حتى تباينت نظرياتهم من أسفل الواقعية الإباحية إلى المثالية الخيالية، كما أن مصدر الطاعة في الأخلاق لا يمكن إلا أن يكون إلهياً.

وفي مجال تعامل الناس بعضهم مع بعض تتباين الوجهات تبايناً عظيماً وحسبنا انقسام العالم بشأن الاقتصاد وحده أحزاباً وشيعاً ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ وكلها نظرات محدودة تحكمها ظروف البلد، وثقافة واضع النظام وبيئته ومصالحه ومصالح من حوله وغناه وفقره ومنزلته وأسرته .... إلخ ؛ أما التشريع الرباني فإنه تشريع العليم بخلقه الحكيم في شرعه لا ينفعه غنى الغني، ولا قوة القوي فيحابيهم، ولا يضره فقر الفقير ولا ضعف الضعيف فيجور عليهم، ولا ينحاز إلى الفقراء ضد الأغنياء، ولا غير ذلك فأحكم شرعه لخلقه، وألزمهم بما أنزل على عبده ورسوله خاتم النبيين عليه الصلاة والسلام.

من هنا يأتي هذا الكتاب القيم الذي أعده زميل اليوم وتلميذ الأمس البار السيد الدكتور أحمد إدريس الطعان ليحتل مكانه في عالم الفكر عامة، وعالم الدراسات الإسلامية خاصة ؛ فقد راجت دعايات الفكر المعاصر وفلسفته العلمانية، ووُجد لها أنصار من مختلف الطبقات في مختلف البلاد حتى التي يُظن بها البعد عن الاغترار بهذه البهارج، بسبب التقليد الأعمى للأجانب واغتراراً بأساليب الفوقية المتسترة بأسلوب

التعقيد والإبهام واستعمال المصطلحات الأجنبية المطولة يوهمون القارئ أن عندهم شيئاً فوق ما عند الناس ... !! .

فجاء هذا الكتاب ينزع منهم سلاحهم بأن يكشف معاني كلامهم ويوضحه، ويعرض حججهم بغاية الإنصاف، ثم يكر عليها بالنقد والإبطال، بالحجج النيرة والبراهين القاطعة، ويبرز القيم الصحيحة التي يجب أن يعتصم بها القارئ .

إن هذا الكتاب مرجع مهم في بابه ، وحجة يُرجع إليه في القضايا التي عرض لها، نرجو لصاحبه عظيم القبول عند الله جل شأنه ، ولقارئه مزيد الفائدة في مواجهة تحديات الفكر المسلم ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين .

أ.د. نور الدين عتر

حلب الشهباء: ١٣ / ١٢ / ٢٠٠٦ م

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم فضيلة الأستاذ الدكتور محمد عمارة (حفظه الله)

هذا كتاب في الجهاد الفكري ؛ ففي القرآن الكريم ورد مصطلح « الجهاد » ومشتقاته في واحد وأربعين آية ، وفي الآية الوحيدة التي وصف فيها هذا « الجهاد » بأنه كبير كان الحديث عن الجهاد بالقرآن الكريم ﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴾ [الفرقان / ٥٢] .

ذلك لأن القرآن هو « الرحم » الذي ولدت منه أمة الإسلام « الأمة الخاتمة » الحاملة للرسالة الخالدة ، وهو بالنسبة للدين الإلهي الإعجاز الخالد الذي تمثل فيه حجة الله على الناس يوم الدين ، ومن سوره وآياته تبلورت مقومات هذه الأمة وجوامع وحدتها في العقيدة « والشريعة » و « الحضارة » و « وحدة الأمة » وتكامل دار الإسلام .

ولذلك كان الجهاد بالقرآن والجهاد دفاعاً عن القرآن هو الجهاد الأكبر؛ لأنه الحافظ لمقومات الأمة ، والضامن لبقاء واستمرار كل ألوان الجهاد لجميع ميادين الدنيا والدين ماضية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وإذا كان علماء الأمة الإسلامية – الفلاسفة منهم والأصوليون والفقهاء والمفسرون واللغويون – قد وضعوا « لقراءة » القرآن ولتأويل المتشابه منه القواعد والضوابط اللغوية والعقدية – فإن فلسفة التنوير الغربي – الوضعية « المادية » العلمانية وحداثتها وما بعد حداثتها قد جعلت قراءة النصوص ومنها النصوص الدينية كلاً مباحاً لكل القراء، ولجميع القراءات حتى غدت هذه التأويلات الغربية – مع التأويلات الغنوصية الباطنية – ألواناً من العبث بالنص الديني فاقت كل التخيلات ، الأمر الذي أدى عند استخدام هذه المناهج العقدية في التأويل إلى تفريغ النص الديني من محتواه ، بل والحكم بالموت والإعدام لا على محتواه وحقائقه وأحكامه فقط بل وإلى إعلان موت المصدر الذي صدر عنه هذا النص ، حتى ولو كان هذا المصدر هو الخالق البارئ – سبحانه وتعالى عما به يهرفون .

وفي إطار الغزو الفكري الذي اقتحم عالم الإسلام في ركاب الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة ، تخلقت في بلادنا الإسلامية جماعات من المثقفين المتغربين الذين ضُربت عقولهم في مصانع الغرب الفكرية، والذين مثلوا الامتدادات السرطانية لمذاهب التأويل الغربي في قراءة النصوص الدينية، والذين عملوا ويعملون مع القرآن الكريم ما عمله التنويريون الغربيون بالعهدين القديم والجديد « أي تفريغ هذه النصوص الدينية من الدين ! » وتحويلها إلى رموز وأيديولوجيات إنسانية تتعدد مضامينها بتعدد القراء لهذه النصوص ! .

- لقد ذهبوا – ويذهبون – على هذا الدرب العبثي إلى الادعاء « بأنه لا يوجد نص لا يمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به »[1] .

إلا أنه – أي هذا التأويل الهرمينوطيقي الوضعي – قد ذهب إلى عكس الاتجاه الباطني في التأويل – فالتأويل الباطني يزعم أنه ينتقل بالنص من« جسده » إلى« روحه » بينما الهرمينوطيقا الوضعية تنتقل بالنص من « روحه » إلى « جسده » ، وبعبارة أدق تنتقل بالدين من الإلهية إلى « الطبيعة » ومن الميتافيزيقا إلى الفيزيقا ، ومن الوحي إلى العقل والتجربة الحسية ؛ فعلم الكلام – عندها – ليس علم الإلهيات ، وإنما هو علم الإنسانيات ، والله ليس له وجود ذاتي مفارق وصفاته ليست صفاتاً لذاته الواجبة الوجود – وجوداً مفارقاً للطبيعة والواقع والإنسان – « وإنما هو – تعالى عن هذه الهرطقات اختراع الإنسان المُحبَط عندما عجز عن تحقيق ذاته الحية العالمة القادرة المريدة السميعة البصيرة المتكلمة الفعالة لما تريد ، فاخترع هذا الإنسان ذاتاً أضفى عليها هذه الصفات التي عجز عن تحقيقها بسبب الإحباط الذي يعيشه ... فإذا ما نهض هذا الإنسان فحقق ذاته وتحلى بهذه الصفات طويت هذه الصفحة من صفحات العلم الإلهي – علم الكلام – وأصبحت عبارة « الإنسان الكامل » هي البديل والأدق في التعبير عن كلمة « الله » التي تفتقد مبررات وجودها حتى في اللغة !!! ..

- وبنص عبارة أصحاب هذا التأويل المادي العبثي الذي يعيد في واقعنا الفكري

---

(١) د. حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ١/ ٣٩٧-٣٩٨ طبعة القاهرة/ ١٩٨٨م .

المعاصر ما صنعته الهرمينوطيقا الوضعية الغربية مع اليهودية والنصرانية – منذ القرن الثامن عشر – يقول هؤلاء المقلدون لهذه الهرمينوطيقا – حذوك النعل بالنعل :

« إن الله لفظة نعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح ، أي إنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع ، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً إنه لا يعبر عن معنى معين ، إنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة ، أو بتصوير من العقل ، هو رد فعل على حالة نفسية أو تعبير عن إحساس أكثر منه تعبيراً عن قصد أو إيصالاً لمعنى معين، فكل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضاً عن فقدان يكون في الحس الشعبي هو الله ، وكل ما نصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضاً في الشهود الجماهيري هو الله[1] ، والله باعتباره هو الوجود الواحد أو المجرد الصوري أو العلة الغائية ، كل هذه التصورات هي في حقيقة الأمر مقولات إنسانية تعبر عن أقصى خصائص الإنسان « والإلهيات » في الحقيقة وإن بدت نظرية في الله ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً هي وصف للإنسان الكامل ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً[2]؛ فالإنسان يخلق جزءاً من ذاته ويؤلهه أي أنه يخلق المؤله على صورته ومثاله ، فهو يؤول أحلامه ورغباته ثم يشخصها ويعبدها فالمعبود دليل على العجز، والمقدس قرينة على عدم القدرة ، القادر لا يَعبد ولا يقدس بل يعمل ويحقق خططه وأهدافه ... إن اختيار باقة من الصفات المطلقة ووضعها معاً في صورة معبود تشير إلى أن الإنسان إنما يؤله نفسه بعد أن دفع نفسه إلى حد الإطلاق ؛ فالذات الإلهية هي الذات الإنسانية في أكمل صورها ... وأي دليل يكشف عن إثبات وجود الله إنما يكشف عن وعي مزيف .. ولذلك فإن التفكير في الله هو اغتراب ، بمعنى أن الموقف الطبيعي للإنسان هو التفكير في المجتمع ، وكل حديث آخر في موضوع يتجاوز المجتمع والعالم يكون تعمية تدل على نقص الوعي بالواقع ... وتصور الله على أنه موجود كامل هو في الحقيقة تعبير عن رغبة، وتحقيق لمطلب .. وليس حكماً على وجود في الخارج ؛ فذات الله هي ذاتنا مدفوعة إلى الحد

(١) د. حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ١٢٨ – ١٣٠ طبعة القاهرة / ١٩٨٠م

(٢) د. حسن حنفي « دراسات إسلامية » ص ٣٥٩ ، ٤٠٥ طبعة بيروت / ١٩٨٢م .

الأقصى .. ذات الله المطلق هي ذاتنا نحو المطلق ، ورغبتنا في تخطي الزمان وتجاوز المكـان ، ولكنه تخط وتجاوز على نحو خيالي، وتعويض نفسي عن التحقيق الفعلي لهذه المثل في الحياة الإنسانية»[1] .

- وبعد « أنسنة » الإله تذهب هذه الهرمينوطيقـا - في تطبيقاتهـا عـلى الإسـلام - إلى «أنسنة» الصفات الإلهية « فالصفات السبع هي في حقيقة الأمر صـفات إنـسانية خالـصة فالإنسان هو العالِم والقادر والحي والسميع والبصير والمريد والمتكلم ، وهذه الـصفات في الإنسان ومنه على الحقيقة ، وفي الله وإليه على المجاز »[2][!!].
- وبعد تأويل الله بالإنسان تذهب هذه الهرمينوطيقا في التأويل العبثـي إلى « أنـسنة » النبوة بحيث تؤول النبوة واتصال النبي بالمَلَك والوحي «بعلاقة الفكر بـالواقع .. فـالنبوة التي تتحدث عن إمكانية اتصال النبي بالله وتبليغ رسـالة منـه هـي في الحقيقـة مبحـث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع»[3] .. «والنبوة ليست غيبية بل حسية تؤكد عـلى رعاية مصالح العباد ، والغيبيات اغتراب عنها ، والمعارف النبوية دنيوية حسية»[4][!!] .
- وفي تأويل مادي ووضعي آخر لأحد تلامذة هذه المدرسة ينفي عن النبوة والـوحي أي إعجاز أو مفارقة لقوانين المادة والطبيعة والواقع فهي - عنده - مجرد درجـة قويـة مـن درجات الخيال الناشئ عن « فاعلية المخيلة الإنسانية » يتصل بها النبي كما يتـصل الـشاعر بشيطانه ، وكما يتصل بها الكاهن بالجان .. فهي - النبوة - « حالـة مـن حـالات الفعاليـة الخلاقة للمخيلة الإنسانية » وليست ظاهرة فوقية مفارقة للواقع وقوانينـه الماديـة . [!!] . والفارق بين النبي وبين الشاعر والصوفي والكاهن فقط في الدرجـة ، درجـة قـوة المخيلـة وليس في الكيف أو النوع .

---

(١) د. حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٢/ ٤٦، ٦٣٩ ، و ١/ ٨٨، ٨٩ .

(٢) السابق ٢/ ٦٠٢، ٦٠٤.

(٣) حنفي « دراسات إسلامية » ص ٣٩٧ .

(٤) حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤/ ٣٤ .

• وعلى عكس إجماع علماء الأمة ومتكلميها وفلاسفتها على أن « لأرواح الأنبياء مدداً من الجلال الإلهي لا يمكن معه لنفسٍ إنسانية أن تسطو عليها سطوة روحانية»[1] .. يقول صاحب هذا التأويل المادي للوحي والنبوة : « إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم «الخيال» معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء – بحكم الاصطفاء والفطرة – أقوى منها عند سواهم من البشر .. وإذا كانت فاعلية « الخيال » عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات عن العالم الخارجي إلى الداخل فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء .. وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها ؛ فالنبي يأتي على رأس قمة الترتيب يليه الصوفي العارف ، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب ، ... والنبوة في هذا التصور لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة ، ويمكن فهم الانسلاخ أو الانخلاع في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة ، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة ، وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي – القرآن لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراته »[2] .

• وإذا كان الأمر كذلك فإننا لا نكون بإزاء أي إعجاز، وإنما أمام قوة مخيلة جاءت بقرآن يمكن بل يجب تأويله تأويلات متعددة بتعدد القراء لنصه ؛ لأنه لا يتضمن معنى ثابتاً ولا خالداً ، فهو – بعبارة صاحب هذا التأويل «نص بشري، وخطابه تاريخي لا يتضمن معنى مفارقاً وجوهرياً ثابتاً ، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة – بالمعنى التاريخي الاجتماعي – جوهرها الذي تكشفه في النص ، فالقرآن في حقيقته وجوهره مُنتَجٌ ثقافي تَشكَّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً ،

---

(١) الإمام محمد عبده «رسالة التوحيد» ص ٨، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، طبعة القاهرة ١٩٩٤م.

(٢) د. نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن » ص٣٨، ٥٩، ٥٦، ٥٩، ٦٥ طبعة القاهرة ١٩٩٠ م .

ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً »[1].

• وبعد أنسنة الإله ، وأنسنة النبوة ، ونفي التنزيل والإعجاز عن القرآن والوحي ونفي كل خلود عن كل معاني القرآن تذهب هذه الهرمينوطيقا المعاصرة إلى أنسنة عالم الغيب، فترى في أنباء الغيب تعبيرات فنية وصوراً خيالية تعبر عن أماني الإنسان « فأمور المعاد إنما تعبر على طريقتها الخاصة ، وبالأسلوب الفني الذي يعتمد على الصور والخيال عن أماني الإنسان وعالم يسوده العدل والقانون ، إنها تعبر عن مستقبل الإنسان في عالم أفضل »[2] [!!] .

• وحديث القرآن عن اللوح المحفوظ ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [سورة البروج] « هو صورة فنية الغاية منها إثبات تدوين العلم ، فالعلم المدون أكثر دقة من العلم المحفوظ في الذاكرة أو المتصور في الذهن »[3] .

• وبعد تأليه الإنسان ، وأنسنة الله ، وأنسنة النبوة والوحي وعالم الغيب تذهب هذه الهرمينوطيقا المعاصرة إلى تأليه العقل والاستغناء به وبالحواس عن الوحي والغيب ؛ فتقول : « إن العقل ليس بحاجة إلى مُعين ، وليس هناك ما يند عن العقل، العقل يُحسِّن ويُقبِّح ، وقادر على إدراك صفات الحسن والقبح في الأشياء ، كما أن الحس قادر على الإدراك والمشاهدة والتجريب ، ويمكن معرفة الأخلاق بالفطرة »[4] .. « فالوحي لا يعطي الإنسانية شيئاً لا تستطيع أن تكتشفه بنفسها من داخلها »[5] [!!] .

• وأخيراً تعلن هذه الهرمينوطيقا المعاصرة عن أن مهمتها – بعد تأليه الإنسان وتأليه العقل الإنساني وأنسنة الله والوحي والنبوة وعالم الغيب – هي أنسنة الحضارة الإسلامية

---

(١) د . نصر حامد أبو زيد « مجلة القاهرة » عدد أكتوبر ١٩٩٢م . و « نقد الخطاب الديني » ص ٨٢ ، ٨٣، ٩٩ طبعة القاهرة ١٩٩٢م .

(٢) حنفي « دراسات إسلامية » ص ١٠٤ .

(٣) حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤/ ١٣٥ .

(٤) السابق ٤/ ٨٤٨ .

(٥) من تقديم د. حسن حنفي لكتاب لسنج «تربية الجنس البشري» ص١٥١ طبعة القاهرة ١٩٧٧م .

بتحويلها عن الإلهية إلى الإنسانية ، وأنسنة الدين الإسلامي بإحلال «الدين الطبيعي» محل « الدين الإلهي » فتقول : «إن مهمتنا هي أن ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد ، فبدلاً من أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، تكون متمركزة على الإنسان ... وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان .. إن تقدم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة ، ومن الإيمان إلى العقل ، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان ، حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال وينشأ المجتمع العقلي المستنير»[1][!!] .

- بل لقد بلغ الغلو بأحد تلامذة هذه المدرسة إلى الحد الذي انتقد فيه تأويل العقائد الإسلامية في عالم الغيب تأويلاً يحولها فقط من الحقيقة إلى المجاز ، ويجردها بأنسنتها – فحسب – من إلاهيتها ، فدعا إلى إلغاء هذه العقائد كلية ، أي إلغاء حتى صورتها الإنسانية المجردة من الإلهية والغيب ، فقال : « إن هذا التأويل الذي يحوّل الوحي إلى واقعة تاريخية» وإلى الطبيعة « وإلى خبرة بشرية ونشاط ذهني ، ويرد الميتافيزيقي إلى الفيزيقي ، ويحول العلم الإلهي إلى علم إنساني – وإن لم يخل مَن فائدة تتمثل فيما يحدثه من خلخلة في بنية الفكر الديني المسيطر والمستقر إلا أنه يكشف عن الطابع المتردد الذي يقع في التلوين بدلاً من « التأويل » ويتعارض مع تاريخية الوحي ... ثم ما الهدف والغاية من استمرار الوحي بكل ما يرتبط به من عقائد التوحيد والبعث والجزاء ، حتى بالمعنى المجازي « الوحي الطبيعي »؟؟ »[2][!!] ؛ فالمطلوب – في هذا التأويل العبثي – هو إلغاء عقائد التوحيد والبعث والجزاء حتى ولو كانت مجرد فكر إنساني . !! .

هكذا كشفت هذه الهرمينوطيقا المعاصرة التي مثلت استعادة الهرمينوطيقا الغربية لتطبيقها على الإسلام ، والله ، والوحي ، والغيب ، والنبوة .. هكذا كشفت عن الوجه القبيح للغلو العبثي في التأويل، الذي يريد تأليه الإنسان وأنسنة الله والدين والوحي والنبوة والغيب والحضارة ، وإعلان موت الإله دونما أي فارق في هذه الهرمينوطيقا –

---

(١) حنفي « دراسات إسلامية » ص ١٢٨، ٣٠٠.

(٢) د. نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٧٢ ، ١٧٤ – ١٧٩ .

وبين تطبيقاتها الإسلامية هذه - وبين أصولها الغربيـة، التـي أدت إلى هزيمـة النـصرانية ، وتحويل أوربا إلى فراغ ديني فشلت العلمانية في ملئه، عندما عجزت عن الإجابة على أسئلة الإنسان التي كان يجيب عنها الدين ، بل إن هذه الهرمينوطيقا المعاصرة تعلن « أن العلمانيـة هي أساس الوحي، وأن الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان »[1] !!. وهو مـستوى عبثـي لا يحتاج إلى تعليق ، اللهم إلا التذكير بعبارة حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي التي علق بها على التأويلات التي تُخرج ذات الله تعالى وصفاته عن الوجود الحقيقي ، فقال : « إن من ينكر نصاً متواتراً ويزعم أنه مُؤول ، ولكن ذكـر تأويله لا انقداح له أصـلاً في اللسـان -[اللغة]- لا على بُعد ولا على قُرب فذلك كفر ، وصاحبه مُكذِّب وإن كـان يـزعم أنـه مؤول ، مثاله ما رأيته في كلام بعض الباطنية أن الله تعالى واحد بمعنى أنه يعطـي الوحـدة ويخلقها، وعالم بمعنى أنه يعطي العلم لغيره ويخلقه ، وموجود بمعنـى أنـه يوجـد غـيره ، وأما أن يكون واحداً في نفسه وموجوداً وعالماً على معنى اتصافه فلا ، وهـذا كفـر صراح ، لأن حمل الوحدة على إيجاد الوحدة ليس مـن التأويـل في شيء ، ولا تحتملـه لغـة العـرب أصلاً، ولو كان خالق الوحدة يُسمَّى واحداً لخلقه الوحدة لَسُمِّي ثلاثاً وأربعاً لأنـه خلـق الأعداد أيضاً ، فأمثلة هذه المقالات تكـذيبات عُـبر عنهـا بالتـأويلات»[2] .. هكـذا قـال أبو حامد الغزالي .

وإذا كان أصحاب هذا التأويـل العبثـي يـسيئون الظـن بحجـة الإسـلام الغـزالي ويزعمون أنه كان «رجعياً » مثَّل «جناية » على الفلسفة والعقلانية ، بينما يدّعون أن ابن رشد كان قمة التفلسف والعقلانية - بل ونهايتها- في تاريخنا الحضاري !! فإننا نقـدم لهم ابن رشد في «تأويلهم العبثي » والذي ذهب فيه أبعد مما ذهب أبو حامـد ، حيـث دعا ابن رشد إلى قتلهم كزنادقة !! فقال - فيما سبق إيراده - : « يجب على كـل إنـسان أن يُسلِّم مبادئ الشريعة، وأن يُقلِّد فيها ، فإنَّ جحْدها والمناظرة فيهـا بطـلان لوجـود

---

(١) حنفي « التراث والتجديد » ص٦٧ ، ٦٩.

(٢) أبو حامد الغزالي « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » ص١٧ ، طبعة القاهرة ١٩٠٧م .

الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة ؛ فالذي يجب أن يقال فيها : إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلا بد أن يُعترَف بها مع جهل أسبابها ، ولذلك لا تجد أحداً من القدماء [الفلاسفة] تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم ؛ لأنها مبادئ تثبت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل ، ولا فيما يقال بعد الموت ؛ فالمتأول لظواهر أصول الشرع كافر »[1] .

هكذا أجمعت تيارات الفكر ومذاهب الفلسفة في حضارتنا على رفض هذا التأويل العبثي الذي عرفته الهرمينوطيقا الغربية ، والذي مثَّل جناية عظمى وطامة كبرى على النص وعلى النص الديني على وجه الخصوص .. وهكذا صاغت حضارتنا نموذجها العملي في قراءة النصوص، وفي التأويل فقدمت قسمة من قسمات التمايز الحضاري التي ميزتها عن الحضارات والفلسفات التي سقطت في مستنقع الغلو سواء أكان غلواً مادياً أو غلواً باطنياً .

* * *

هذا .. ولأن الجهاد بالقرآن هو الجهاد الإسلامي الكبير ، ولأن الدفاع عن القرآن الكريم هو الآخر ميدان من ميادين هذا الجهاد الكبير كانت أهمية هذا الكتاب النفيس الذي نقدم بين يديه، كتاب الباحث الواعد الدكتور أحمد إدريس الطعان .. إنه ملحمة من ملاحم الجهاد الفكري ضد العبث التغريبي الذي يقترفه الحداثيون العرب ضد أقدس ما لدى المسلمين ضد القرآن الكريم .. واللهَ نسأل أن ينفع به ، وأن يهب صاحبه العون والسداد على طريق هذا الجهاد الفكري ، دفاعاً عن مقومات هذه الأمة ، إنه سبحانه وتعالى أفضل مسؤول وأكرم مجيب .

د. محمد عمارة

القاهرة ٤ / ١١ / ٢٠٠٦م

---

(١) ابن رشد « تهافت التهافت » ص ١٢٤-١٢٥ – طبعة القاهرة ١٩٠٣م .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن حبلاً متيناً ، وجعله للناس نوراً مبيناً ، وأرسل محمداً صلى الله عليه وسلم هادياً وبشيراً ونذيراً ، وسراجاً منيراً ، وأكرم الإنسان بالسمع والبصر والفؤاد ليكون عبداً شكوراً ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم صلاة لا ينقطع أمدها ولا يفنى عددها أحقاباً ودهوراً وبعد :

لقد شاءت حكمة الله عز وجل أن يخلق الإنسان وينزله على هذه الأرض ليكون خليفة له يحظى بالتشريف، ويشرف بالتكليف، وعلمه الأسماء كلها، وأرسل إليه الرسل دائماً لكي يذكروه بمهمته الأساسية، وغايته الحقيقية، فلا يغفل عن عبادة الله عز وج ، ولا يخطئ فهم خلافته له سبحانه وتعالى .

وكانت شهوات الإنسان وأهواؤه دائماً غلابة ، ونزواته شبّابة ، وأفكاره غالباً مرتابة ، فلجأ إلى العناد والمكابرة ، وقابل إحسان الباري عز وجل بالإساءة والكفران، وقتل أنبياء الله عز وجل وحرّف رسالاته ، وتولى معرضاً عن آياته سبحانه وتعالى .

وكان آخر الأنبياء والرسل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم شاء الله عز وجل أن يكون خاتم المرسلين ورحمة للعالمين ، فأنزل معه معجزة دائمة ، وتكفل بحفظها لتكون بين أيدي كل الناس ، وأمام عقولهم وأفئدتهم وعلى مر الأجيال . هذه المعجزة هي القرآن الكريم الذي لا تفنى عجائبه ، ولا تنقضي فوائده ، ولا تنتهي فرائده ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق على كثرة الترداد .

إنها المعجزة التي تخاطب كل الناس العامي الذي يقرؤه لوحده فيعرف الغاية منه، والعابد المتنسك الذي يقرؤه في صلاته فتلامس مواعظه شغاف قلبه ، وتفيض على حنايا روحه ، والعالم المتبحر الذي يكتشف كل يوم فيه علماً يبهر العقول ، ويستولي على الألباب ، ولكن أصحاب المصالح والأهواء في كل عصر وجيل كانوا يصمّون آذانهم عن الهدى ، فقالوا عن هذا القرآن بأنه شعر أو سحر أو كهانة أو إفك أو افتراء أو أساطير ، وتقلبوا بين أنواع مختلفة من الادعاءات والافتراءات التي تفضح

مراميهم، وتكشف عن اضطرابهم ، ولم ينل ذلك من كتاب الله عـز وجـل بـل تقبلـه الناس وآمنوا به ، وانتشر نوره في أصقاع المعمورة شرقاً وغرباً ولـدى مختلـف الأمـم واندثر الذين كانوا يحاربونه وانقلبوا خائبين خسروا الدنيا والآخرة .

وما أشبه الليلة بالبارحة ، يتكالب شياطين الإنس والجن من الشرق والغرب عـلى هذه الأمة لإذلالها ونهب خيراتها وثرواتها ، وتجريـدها مـن خصائـصها ومقوماتهـا ، ويوظفون لذلك كل الوسائل والإمكانات المادية والفكرية ، فقاموا بزرع كيان غريب في جسم الأمة لكي لا تستقر على حال ، ولا تهدأ من اضطراب ، ثم نظروا فأدركوا أن الأهم من كل ذلك هو إفراغ الأدمغة والعقول ، ثم إعادة شحنها من جديد بما يتلاءم مع مصالحهم وأطماعهم ، فجندوا لذلك بعـض العقـول وفتحـوا المـدارس وأتـاحوا الفرص لتربية تلاميذ مخلصين غمروهم بالإنعام ، ومكنوهم من كل وسائل الأسـفار والترحال والتمتع بالملذات ، ثم طيّروا لهـم أسـماء الـشهرة والمجـد وأطلقـوا علـيهم ألقاب العلم والفكر وأصعدوهم إلى منابر الثقافة ، ودفعوهم إلى سدة القيادة .

وإذا كان كل إناءٍ بما فيه ينضح ، فقد كانت الآنية مملوءة ، والقُرَب طافحة ، فكانت الجرائد والمجلات والصحف والكتابات تعبر عن هذا الحال الذي آل إليه أمر الأمـة ، فمن طاعن في اللغة العربية لأنها لغة البدو، ومن طاعن في تاريخنـا بأنـه تـاريخ القتـل والدماء ومن طاعن في عقولنا لأنها تنتمي إلى العقل السامي الساذج ، ومن طـاعن في قرآننا بأنه يتناقض مع الحفريات والآثار والتاريخ إلى آخر مـا هنالـك ، وهـي قـالات رددها الغربيون حتى ملّوا فلم يلتفت إليها أحد ، ثم رأوا أن ذلـك قـد يكـون لأنهـم موسومون بالعداوة وموصوفون بالغزاة والمستعمرين ، فاختاروا من أبناء الأمـة مـن يقوم عنهم بتلك المهمة .

لقد سبب هؤلاء الأبناء لهذه الأمة كثيراً من المتاعب إلى جانب ما يمارسه المحتل من إبادة وقتل للأنفس والعقول ، ففي كل فترة تثور ضجة أو معركـة حـول معتقـد مـن معتقداتنا، أو مقدس من مقدساتنا تناله ألسنة هؤلاء أو أقلامهم ، ويـضيع كثـير مـن

الوقت والجهد في السجال والرد والجدال والنقض ، ثم كانت النتائج في الغالب أن يتوب العاقّون ويتراجعوا عن أخطائهم ويعترفوا بعثراتهم أو نزواتهم .

لقد كان القرآن الكريم هو الهدف ألأول الذي حاول المغرضون أن يطعنوا فيه ، لأنه القاعدة المتينة التي تظل – رغم ما تعانيه الأمة من ذل وهوان – تشد الأمة إلى الوحدة ، وتردها إلى الوئام ، فكانت الشبهة تثار تلو الشبهة ، وما تندثر ضجة وأزمة حتى تُطل برأسها أخرى ، والطباخ واحد ، والمادة واحدة ، والاختلاف يكون في التوابل والألوان ، وأشكال الدعاية والإعلان .

إن كل الشبهات التي تحاك اليوم حول القرآن الكريم لم تخرج عما ذكره القرآن نفسه وفنده بكلمات موجزة بليغة، والمؤمن يكتفي بهذا الذي ذكره القرآن دون حاجة إلى مزيد بيان.

إلا أن المشكلة ليست في الخوف على ذلك المؤمن المطمئن الحنيف ، وإنما على ذلك الذي تتقاذفه الأمواج ، وتتجاذبه التيارات ويخدعه البريق ، ويركض وراء كل سراب، ذلك هو من يحتاج إلى فصول مختلفة من القول والبيان ، وضروب من الدليل والبرهان ، لكي تحجزه عن الانخراط وراء الهذيان . وإن أهم ما يمكن أن يحول دون ذلك الشاب المنبهر بالبهرج الظاهر من الحضارة الغازية هو الكشف عن مكنونها العفن ، ومضمونها النتن ، وما آلت إليه أحوال أهلها ، وما انتهت إليه صروف دهرها .

وهي المهمة التي أخذ البحث عاتقه أن يسعى إليها ، فما يسمى بالعلمانية التي أفرزت كثيراً من التشويش والاضطراب الفكري في بلادنا ليست في حقيقتها إلا إفرازاً لتاريخ طويل من الفلسفة المضطربة المتلونة والتي لم تصل إلى قرار ، ولم تسكن على حال . إن المآسي العقلية والفكرية والخلقية التي حفِظَنا منها القرآن الكريم ، وحصَّنَنا دونها وقعت فيها أوربا في العصر الحديث وتمرغت وتقلبت في أوحال كثيرة من الشك واليأس والإحباط والانحلال والتهتك ثم أخيراً الإفلاس والعدمية .

إن هذا الحصن القرآني الذي يحول بيننا وبين الوقوع في ذلك المرتكس هو ما يحاول

العدو أن يهدمه أو يثقبه أو يزعزعه، ويوظف لذلك كل ما لديه من إمكانات مادية وإغرائية وتلبيسية . ومن هنا يريد هذا البحث أن يكون لبنة أمام هذا الحصن ، يكشف عن الشبهات وجذورها وأخطارها ، ويلفت النظر إلى نتائجها وآثارها ، ويستحث الهمم لمجابهتها ومواجهتها، بل ومهاجمتها أيضاً في عقر دارها .

ومن أهم هذه الأفكار التي تبحث عن منفذ تتسرب منه إلى عقولنا لتتحكم بثوابتنا هي مسألة التاريخية أو تاريخية النصوص التي تأتي في إطار التسريب العلماني للأفكار الوافدة، وهي قضية الهدف منها إقصاء القرآن الكريم عن موقع القيادة واستبداله بأيديولوجيات مختلفة تمجد العقل والإنسان والحياة الدنيا والمادة على حساب الخالق عز وجل والغيب والحياة الآخرة .

ومن هنا يعرض الخطاب العلماني بضاعته المستوردة هذه في مؤتمراته وندواته ويلح في الدعوة إليها والتنظير لها تحت مسميات ومفاهيم إسلامية مختلفة مثل أسباب النزول والنسخ والمكي والمدني والمقاصد وغير ذلك .

وقد صدرت دراسة تطبيقية بعنوان « تاريخية التفسير القرآني » للباحثة التونسية نائلة السليني وهي في أصلها رسالة دكتوراه مقدمة في كلية الآداب بمنوبة — جامعة تونس . تناولت فيها نماذج في النكاح والرضاعة والمواريث وأرادت أن تصل من خلال هذه النماذج إلى أن كل ما فهمه المسلمون من الآيات القرآنية التي تتعرض لهذه المواضيع كان متأثراً بالحياة الاجتماعية ، ويعكس أثر الواقع في النص ودوره في توجيه معانيه ، وكان جل اعتمادها في ذلك على الدراسات الاستشراقية والعلمانية ، وليس وجود مصادر إسلامية كثيرة في حواشي الرسالة إلا محاولة لستر الخلفية المغرضة التي تنطلق منها الباحثة .

إنها تنطلق من أسس تمثل الحد الفاصل بين الإسلاميين والعلمانيين وذلك حين تعتبر القرآن الكريم تاريخياً في جملته من حيث الجمع والتدوين أي تعرضه للزيادة والنقصان ، وتاريخياً من حيث فهمه أي وُظّف دائماً بشكل خاطئ في التاريخ ، أو على

الأقل بشكل لا يمكن أن يكون مطلقاً ومتجاوزاً لحدود الزمان والمكان ، لقد كانت دراسة الباحثة إذن تطبيقية ومن وجهة نظر علمانية بحتة ، أما الجانب التنظيري والتأصيلي لفكرة التاريخية فقد كان غائباً كلياً عن البحث إلا من بعض الإشارات العابرة .

وفي قسم التفسير وعلوم القرآن في جامعة الأزهر رسالة بعنوان « العلمانيون والقرآن الكريم » للباحث الكويتي صلاح يعقوب يوسف عبد الله وقد وفق الباحث في مناقشة تأصيلية لكثير من موضوعات بحثه إلا أن منهجية الباحث كانت منهجية تجزيئية تنطلق من مكافحة بعض الشبهات المختلفة التي يتداولها الخطاب العلماني وقد غابت عن الباحث الأسس والأصول الأيديولوجية الموجهة لهذا الخطاب في قراءاته للقرآن الكريم .

ولذلك لم أجد أية دراسة تستقل بتناول مسألة تاريخية النص في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر وتنظّر لذلك من وجهة نظر إسلامية وتبحث عن أسسه وأصوله بشكل مفصل وهو ما حاولت هذه الدراسة أن تقوم به .

ولم يكن تحقيق هذه الخطوة بالأمر السهل فقد تطلب قراءة كثيرة لمختلف الأطروحات أو ما يسمى تضخيماً بالمشاريع العلمانية ، واحتاج ذلك إلى وقت طويل ، وصبر جميل لفهم هذه الأطروحات وخصوصاً أنها في كثير من الأحيان تسعى إلى التقعر في الكلام والتمعك في المصطلحات ، والإغراب في التراكيب والعبارات بقصد الإبهار والتلاعب بالعقول والأفكار .

ولم يكن الهم الأساسي في هذا البحث هو السجال في الفروع والتطبيقات ، أو الجدال في الأشكال والهامشيات وإنما كان الهم الأساسي هو في البحث عن الجذور الغائرة والأسس الكامنة والأرضية الناظمة التي تشكل المنابع والروافد والقواعد التي يبني عليها الخطاب العلماني رؤاه وأطروحاته عندما يتعامل مع القرآن الكريم أو مع الإسلام عموماً .

وتطلّب هذا البحث استخدام مناهج متنوعة ومتكاملة لعلها تفي بالغرض وتحقق

الهدف فكان المنهج الوصفي لا بد منه في إطار العرض والتنظير ، وأحياناً يمزج الباحث بين المنهجين الوصفي والتحليلي ، وأحياناً تتجاور المناهج المختلفة في الدراسة فيكون الوصف ثم التحليل ثم المقارنة ، ويأتي النقد على شكل تعقيبات أو خلاصات في نهاية المباحث .

ولا بد من الإشارة إلى أنني وإن دخلت هذا البحث بخلفية إسلامية وأصولية إلا أن هذا لم يحل بيني وبين قدر كبير من الحياد ، ولقد ظننت أني سأجد ما يقنعني من أفكار ، ويبهرني من حقائق ، وكنت أترقب كثيراً من هذا وهو ما يعني أنني لم أدخل متحاملاً باحثاً عن النقائص والعيوب ، ومنقباً عن العثرات والأخطاء فقط — ولكن الذي هالني أنني لم أزدد علماً، وأنني شعرت خلال فترة طويلة من الدراسة وأنا أطالع كتب الخطاب العلماني مقارنة بما قرأته في تراثنا الأصولي والفلسفي والكلامي أنني أنحط من أسمى الدرجات إلى أدنى الدركات ، وأنه من العبث المقارنة بين ما كتبه علماؤنا الأفذاذ وهؤلاء الشذّاذ ، فليست كتابات هؤلاء إلى أولئك إلا كلعب الأطفال إلى جانب صولات الأبطال .

ربما تكون هذه هي الفائدة الوحيدة التي حصلتها من خلال قراءتي في هذا الحقل ، والحقيقة عندما تكون عن تجربة ومعايشة يكون أثرها في النفس أرسخ ، وتمكنها من العقل أثبت .

هذا ويمكن إجمال خطة البحث في الآتي :

* **المقدمة** : وفيها إشارة إلى أهمية الموضوع وخطورته وأسباب اختياره والدراسات السابقة فيه والمناهج المستخدمة في معالجته كما تحتوي على موجز لخطة البحث .

* **الباب الأول : وعنوانه : العلمانية من الغرب إلى الشرق** . وفيه ثلاثة فصول :

- الفصل الأول : الجذور التاريخية والفلسفية للعلمانية الغربية .
- الفصل الثاني : العلمانية في العالم العربي .
- الفصل الثالث : العلمانية والمفاهيم المتشابكة معها .

- الفصل الرابع : العلمانية وجدلية العقل والنقل .

* **الباب الثاني : التاريخية ومداخلها المعلنة** . وفيه خمسة فصول :

- الفصل الأول : التاريخية الشاملة والتاريخية الجزئية .

الفصل الثاني : المدخل الأصولي .

- الفصل الثالث : المدخل الكلامي .

- الفصل الرابع : مدخل علوم القرآن .

- الفصل الخامس : المدخل الحداثي .

* **الباب الثالث : الأصول الحقيقية للتاريخية وانعكاساتها** . وفيه أربعة فصول :

- الفصل الأول : الأصل الأول : النزعة الإنسية .

- الفصل الثاني : الأصل الثاني : النزعة الماركسية .

- الفصل الثالث : الأصل الثالث : الهرمينوطيقا .

- الفصل الرابع : انعكاسات التاريخية على الرسالة القرآنية .

* **الخاتمة** : وفيها تلخيص للنتائج والتوصيات .

وأخيراً أسأل الله عز وجل أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم ، وأن يغفر لي ما فيه من الزلات والعثرات، وأن يبارك بما فيه من الخيرات ، وصلى الله على سيدنا محمد سيد الكائنات وعلى آله وصحبه وسلم .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

المؤلف

دمشق – داريا

جمادى الأولى ١٤٢٧ هـ / حزيران ٢٠٠٦ م

Ahmad-altan@maktoob.com

edrees@scs-net.org

الباب الأول

العلمانية من الغرب إلى الشرق

الفصل الأول : الجذور الفلسفية للعلمانية في العالم الغربي.

الفصل الثاني : العلمانية في العالم العربي .

الفصل الثالث : العلمانية والمفاهيم المتشابكة معها .

الفصل الرابع : العلمانية وجدلية العقل والنقل .



بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

قبل أن نُعرِّف العلمانية رأيت أنه من المهم أن نمهد بالحديث عن تاريخ نشأتها وظروفها والملابسات التي أنتجتها ، فقد يكون ذلك عوناً لنا على ترجيح تعريف على آخر ، أو اقتراح تعريف آخر مغاير.

إضافة إلى ذلك يراد لهذا التمهيد أن يكون ركيزة نستند إليها في كثير من مباحث هذه الأطروحة ، إذ سنظل نحيل إليه ونذكِّر به في مواطن متعددة ؛ لأن عدداً من الخلاصات التي سنشير إليها في نهاية هذا التمهيد ستكون منطلقاً لفصول ومباحث أساسية يقوم عليها هذا البحث إن شاء الله عز وجل .

قد يعترض هنا بأننا كيف نتحدث عن نشأة فكرة وظروفها وملابساتها قبل أن نعرفها للقارئ ؟ والإجابة أن المنظّرين للعلمانية والباحثين فيها اختلفوا في تعريفها اختلافاً يرجع إلى أسباب تاريخية وفكرية وفلسفية ، ونريد نحن هنا الإحاطة بهذه الأسباب ، إضافة إلى أمر آخر وهو أن الذي يلزم القارئ هو المعرفة العلمية الدقيقة لمعنى المصطلح وهذا ما لا يتم إلا بعد التمهيد ، أما المعرفة العامة والتصور الكلي للمصطلح فلا أحسب أن أحداً لديه نصيب من الثقافة إلا ويملك ذلك .

علينا أن نخطو الآن الخطوات الأولى ، وهي خطوات محفوفة بالمخاطر قد يرافقها أحياناً صدمات وكدمات وسقطات ، فنسأل الله عز وجل أن يأخذ بأيدينا .

* * *



الفصل الأول

الجذور الفلسفية والتاريخية للعلمانية في العالم الغربي

المبحث الأول : أزمة الفكر الكنسي مع الفلسفة والعلم .

المبحث الثاني : حصاد العلمانية ودين العقل .

المبحث الثالث : مجازفة العقل الثانية .



المبحث الأول

أزمة الفكر الكنسي مع الفلسفة والعلم

المطلب الأول : الفكر الرشدي وبوادر العلمنة :

درج بعض الباحثين على البدء بالتاريخ للعلمانية منذ عصر النهضة[١] الذي يؤرخ لبدايته عادة مع فتح القسطنطينية في عهد السلطان محمد الفاتح سنة ١٤٥٣[٢].

كما درجوا عادة على اعتبار مساوئ الكنيسة واضطهادها وتاريخها الأسود[٣] هو الذي أنتج العلمانية[٤] ، بيد أننا إذا رجعنا إلى الوراء قليلاً إلى القرن الثالث عشر سنجد أن بدايات الصراع بين الفكر والكنيسة يمكن أن يُعدّ من آثار ترجمة الفكر الرشدي إلى اللغة اللاتينية ، وبالتالي فيمكن القول : إن الفكر الرشدي العلماني – بالاعتبار الغربي – هو الذي أنتج الاضطهاد الكنسي ، ثم إن هذا الاضطهاد أسهم في شيوع الفكر الرشدي وانتشاره في الغرب ، ذلك أنه من المعروف في تاريخ المعتقدات والآراء أن أكثر ما يسهم في انتشارها هو الاضطهاد والقمع والمحاصرة[٥] .

---

(١) انظر : يحيى هاشم حسن فرغل «حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب» ص ١٢ . الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة بالأزهر الشريف – دار الصابوني للطباعة – القاهرة– د.ط / د.ت .

(٢) انظر : جون هرمان راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٢٨ . ترجمة جورج طعمة ، دار الثقافة – بيروت – الطبعة الثانية ١٩٦٥م . وانظر: أيضاً وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٧ ، ترجمة : محمد سيد أحمد – المشروع القومي للترجمة – المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١ م .

(٣) انظر : للقس دي روزا «التاريخ الأسود للكنيسة » – الدار المصرية للنشر والتوزيع – قبرص – نيقوسيا ط١ / ١٤١٥ هـ– ١٩٩٤ م .

(٤) انظر : سفر الحوالي « العلمانية » ص ١٢٩ دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع – السعودية ط ١ / ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م ، وهي في أصلها رسالة ماجستير في كلية أصول الدين – الأزهر ، تحت إشراف د. محمد قطب .. و «العلمانية بين التخريف والتخريب » يحيى هاشم حسن فرغل ص ١٢ فما بعد ، وانظر أيضاً : « العلمانيون والقرآن » ص٥١ فما بعد – رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين الأزهر .

(٥) انظر : لغوستاف لوبون «الآراء والمعتقدات» ص ٩٤ ترجمة : عادل زعيتر – المطبعة العصرية بالفجالة – الطبعة الثانية عام ١٣٦٥ هـ ١٩٤٦ م .

وهنا نقول : إلى متى يظل المسلمون يجهلون هذه الحقائق ، فيسهمون بانتفاضاتهم ضد بعض الأعمال المنحطة والأفكار البذيئة بانتشارها ؟

لقد حرَّر الفكرُ الرشدي الغربَ من سيطرة الكنيسة فبدأ يراجع مسلَّماته التي ظلت طيلة ألف عام فوق العقل ، ولا يجرؤ أحد على المجاهرة بما يناقض المسلَّمات الكنسية . وقد تم ذلك على يد ميشيل سكوت فهو أول من أدخل ابن رشد إلى اللاتين في القرن الثالث عشر ، وجميع كتب ابن رشد المهمة تقريباً تُرجمت من العربية إلى اللاتينية في أواسط القرن الثالث عشر[1] .

ومن المعروف لدى باحثي الفلسفة أن ابن رشد تبنَّى مذهب أرسطو وانبهر به انبهاراً لا يقل عن انبهار بعض المعاصرين اليوم بالفكر الغربي وسُمِّي «الشارح» ، وعُرف في الغرب بهذا اللقب[2] ، لقد كاد ابن رشد أن يفضِّلَ أرسطو على الأنبياء عليهم السلام ، وعدَّه أكمل البشر حين قال : « نحمد حمداً لا حدَّ له ذاك الذي اختار هذا الرجل - أرسطو - للكمال فوضعه في أعلى درجات الفضل البشري التي لم يستطع أن يبلغها أي رجل في أي عصر كان »[3].

وإذا كان العلمانيون اليوم يشيدون بابن رشد ويعدُّونه رائد عصر التنوير ، وسيد العقلانيين العرب ومطلق ثورة العقل العربي[4] ، ويهاجمون الفكر الإسلامي السلفي

لقد أصبح نصر حامد أبو زيد الذي كان مغموراً لا يعرفه أحد أصبح أستاذاً عالميا تحتضنه جامعات الغرب ، ويستقبله رؤساء الدول على أنه المفكِّر الحر والمبدع الهمام ، وكذلك رواية «وليمة أعشاب البحر» التي لم يسمع بها الناس إلا القليل طيلة ثمانية عشر عاماً ثم فجأة تصبح مثالاً للإبداع الفني وتباع بأسعار باهظة .

(١) انظر : إرنست رينان « ابن رشد والرشدية » ص ٢١٨ ، ترجمة عادل زعيتر . القاهرة ١٩٥٧م - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه .

(٢) انظر : عاطف العراقي « النزعة العقلية عند ابن رشد » ص ٧٠ - دار المعارف - القاهرة الطبعة الرابعة ١٩٨٤م وانظر : « قراءات ابن رشد » ص ٨٤ .

(٣) انظر : إرنست رينان : « ابن رشد والرشدية » ص ٧١ .

(٤) انظر : د . أحمد عبد الحليم عطية . مقدمته لكتاب فيورباخ « أصل الدين » ص ٥ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت الطبعة الأولى ١٤١١ هـ - ١٩٩١م . وانظر نصر حامد أبوزيد: « الخطاب والتأويل » ص ٥٨ . المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م ، حيث يصف فكرَ ابن رشد بـ « الخطاب الرشدي التنويري » ، وانظر أيضاً «قراءات ابن

باعتباره فكراً تقليدياً، ويُسمُّون دعاة هذا الفكر «ملاك الحقيقة المطلقة»[1]، ويتهمونهم بممارسة الإرهاب الفكري بالإقصاء والنفي؛ فإن رائدهم هذا هو الذي ينفي كل الآخرين ويعترف بأرسطو وحده وذلك «لأن مذهب أرسطو [بنظره] هو الحقيقة المطلقة، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري، ولذا فإن من الحق أن يقال عنه: إن العناية الإلهية أنعمت به علينا لتعليمنا ما يمكن أن نتعلم»[2].

لقد تزامن انتقال الفكر الرشدي إلى الغرب مع عاملين:

العامل الأول: الفتح الثقافي الإسلامي والعربي للبلاد الأوروبية.

فقد كان هذا الفتح هائلاً، ولم يكن ابن رشد وحده هو الذي يحتل الساحة الثقافية الأوربية بل أعلام كثر، يقول أحد علماء اليهود مبيناً هذا الأثر: «إنه لم يبق بين اليهود الخاضعين للعرب واحد لم يترك دين إبراهيم، ولم تفسده ضلالات العرب أو ضلالات الفلاسفة»[3].

وقد بلغت السلطة الثقافية العربية في الغرب آنذاك أن بعض الأعلام الغربيين مثل أولهرد فون باث يعترف بأنه كثيراً ما نحل أفكاره الخاصة مؤلفين عرباً حتى تظفر بالرواج[4]. والشاعر الفرنسي «فولشير الشارتي» سحره العرب أثناء الحروب الصليبية بأخلاقهم وحضارتهم فقال: «أفبعد كل هذا ننقلب إلى الغرب الكئيب،

رشد» العدد الثامن الصادر عن الجمعية الفلسفية المصرية سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، حيث يوصف ابن رشد في أكثر المقالات المشاركة في هذا العدد بأنه رائد العقلانية والتنوير، انظر ص ١٣، ٦٤، ٨٩، وانظر ص ١٥٣ بحث جيد للدكتور يوسف زيدان يرد فيه على المغالين في تمجيد ابن رشد، ويعتبر ما يقال عنه في كتابات المعاصرين ما هو إلا تهويل ومبالغة وعدوى أصابتهم من الغرب لما وجدوه يحتفي بابن رشد ص ١٥٥.

(١) عنوان كتاب لمراد وهبة نشرته مكتبة الأسرة .١٩٩٩م. بالاشتراك مع دار قباء.

(٢) انظر: إرنست رينان «ابن رشد والرشدية» ص ٧١.

(٣) انظر: إرنست رينان «ابن رشد والرشدية» ص ١٩٣.

(٤) انظر: زيغريد هونكه «الله ليس كذلك» ص٨٧ –ترجمة د غريب محمد غريب –الطبعة الثانية ١٤١٧هـ– ١٩٩٦م دار الشروق - القاهرة.

بعدما أفاء الله علينا وبدل الغرب إلى الشرق »[١] .

وبين أيدينا نص طويل ولكنه يجلي الصورة بوضوح للعلاقة الثقافية آنذاك بين المسلمين والغرب يقول أسقف قرطبة « ألفارو » إن كثيرين من أبناء ديني يقرؤون أساطير العرب ويتدارسون كتابات المسلمين من الفلاسفة وعلماء الدين ليس ليدحضوها ، وإنما ليتقنوا اللغة العربية ، ويحسنوا التوسل بها ، وأين نقع اليوم على النصراني من غير المتخصصين الذي يقرأ التفاسير اللاتينية للإنجيل ؟ واحسرتاه ! إن الشباب النصارى جميعهم اليوم الذين لمعوا وبزُّوا أقرانهم بمواهبهم لا يعرفون سوى لغة العرب والأدب العربي ... منفقين المبالغ الطائلة في اقتناء الكتب العربية ، ويذيعون جهراً في كل مكان أن ذلك الأدب العربي جدير بالإكبار والإعجاب ، ولئن حاول أحد إقناعهم بالاحتجاج بكتب النصارى فإنهم يردون باستخفاف . وامصيبتاه ! إن النصارى قد نسوا حتى لغتهم الأم فلا تكاد تجد اليوم واحد في الألف يستطيع أن يدبج رسالة بسيطة باللاتينية السليمة ، بينما العكس من ذلك لا تستطيع إحصاء من يحسن منهم العربية تعبيراً وكتابة وتحبيراً ، بل إن منهم من يقرضون الشعر بالعربية حتى لقد حذقوه وبذوا في ذلك العرب أنفسهم »[٢] .

هذا العامل جعل الغربيين كما هو ملاحظ من النصوص ينبهرون بالحضارة الإسلامية الغازية مما حدا بالتنويريين والمتحررين منهم أن يتعاطفوا مع هذه الحضارة ، ويتقبلوا الفكر الوافد ليس على أنه فكر معاد ، وإنما على أنه فكر إنساني يسهم في رقي الإنسان وتحضره حتى لقد كاد روجر بيكون (١٢١١ – ١٢٩٤م) أن يُعدم حرقاً بسبب شغفه بكل ما هو عربي وتحمسه لعلومهم ، وطُرد من أكسفورد لمدة عشر سنوات بسبب شجبه للمعاملة غير الإنسانية للعرب ، ولهجه دائماً بأسماء علمائهم ، ومخالطته للكفرة أعداء الرب – المقصود العرب والمسلمين – وإشادته بآلاتهم وأجهزتهم ، وتدوينه

(١) انظر : زيغريد هونكه « الله ليس كذلك » ص ٤٣ .

(٢) زيغريد هونكه « الله ليس كذلك » ص ٤٢ .

لتجاربهم ، ونقده الدائم للنظام الكنسي ، فاتهم لذلك بالاشتغال بالسحر وحكم عليه بالسجن مدى الحياة ولكن التعيس مات شقياً بائساً بعد أن قضى خمسة عشر عاماً في أعماق السجن المظلم الرطب عام ١٢٩٤م[١] .

العامل الثاني : لقد ترافق انتقال الفكر الرشدي إلى الغرب مع أجواء الحروب الصليبية ، وحالة العداء الشديدة التي تزعمتها الكنيسة لكل ما هو عربي وإسلامي .. كان ذلك منذ أن دعا البابا أوربان الثاني في القرن الحادي عشر الميلادي ١٠٩٥ م في كلير مونت بفرنسا إلى تحرير قبر المسيح المقدس وكان يوصيهم قائلاً : «عليكم أن تُطهِّروا الأرض المقدسة التي يعيش فيها إخوانكم المسيحيون من أولئك الرعاع»[٢] ؛ فبدأ الوعاظ يطوفون أوربا يؤلبون الفرسان « العاطلين عن العمل » بحماس لكي ينقذوا قبر المسيح ، وكانت هي في الحقيقة دعوى تخفي أطماع الكنيسة السياسية[٣] .

في تلك الأثناء التي كان الغرب يتربص بالمسلمين الدوائر، والكنيسة تُجيِّش الفرسان ، وتُحمِّس الجنود لقتال الكفرة الفجرة كان الأسقف أجناتيوس في بيزنطة يتلقى رسالة من أخيه الروحي البطريرك ثيودوسيوس من بيت المقدس يقول فيها : «إن العرب هنا هم رؤساؤنا الحكام وهم لا يحاربون النصرانية بل على العكس من ذلك يحمونها ويذودون عنها ، ويوقرون قساوستنا ورهباننا ويجلون قديسينا »[٤] .

ولكن الخطب الحماسية الرنانة كانت قد فعلت فعلها في قلوب المسيحيين ، وأجّجت نار الحقد المسعور حتى دفعتهم أن يدخلوا بيت المقدس فيحصدوا الأرواح حصداً ، ومصادرهم الغربية تشير إلى أنهم ذبحوا قرابة عشرة آلاف إنسان في الشوارع من النساء والأطفال والرجال[٥] ، ومما يزيد الجرح عمقاً أن أحد البطاركة

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٨٦

(٢) المرجع السابق ص١٧ .

(٣) انظر : السابق ص ١٥ وانظر: للقس دي روزا «التاريخ الأسود للكنيسة » ص ١١٢ ترجمة آسر حطيبة – الدار المصرية للنشر والتوزيع قبرص – نيقوسيا – الطبعة الأولى – ١٤١٥ هـ ١٩٩٤ م .

(٤) زيغريد هونكه « السابق » ص ٢٠ .

(٥) السابق ص ٢١ .

نفسه كان يحدو في زقاق بيت المقدس وسيفه يقطر دماً يحصد به كل من يواجهه ، ولم يتوقف حتى بلغ كنيسة القيامة فغسل يديه وهو يردد : «يفرح الأبرار حين يرون عقاب الأشرار ، ويغسلون أقدامهم بدمهم ، فيقول الناس حقاً إن للصديق مكافأة وإن في الأرض إلهاً يقضي »[١] .

لقد كان البابا يخاطب الفرسان الصليبين قائلاً : «« أي خزي يجللنا ، وأي عار لو أن هذا الجنس من الكفار الذي لا يليق به إلا كل احتقار ، والذي سقط في هاوية التعري عن كرامة الإنسان ، جاعلاً نفسه عبداً للشيطان قد قُدِّر له الانتصار على شعب الله المختار»[٢] .

وكانت الحملة الصليبية الثانية سنة ١١٤٤م شارك فيها لويس السابع ١١٢١ - ١١٨٠م وكونراد الثالث ١٠٩٣ - ١١٥٢ م ملكا فرنسا وألمانيا ولم تنجز شيئاً[٣] ثم استعاد صلاح الدين بيت المقدس سنة ١١٨٧م ولم يفعل كما فعل النصارى قبل ثمان وثمانين عاماً بل احتل المدينة احتلالاً نظامياً وإنسانياً لم يؤذ فيه أحداً من النصارى ، ولم ينهب بيوتهم ، ثم أطلق الأزواج والأسرى ، وقدم الهبات والعطايا للأرامل واليتامى [٤] .

وفي سنة ١١٨٩م قاموا بحملة صليبية ثالثة شارك فيها فريدريك بربروسا ١١٥٢ - ١١٩٠ م ملك ألمانيا . وفيليب أغسطس ١١٦٥ - ١٢٢٣م ملك فرنسا ، وريكاردوس قلب الأسد ١١٥٧ - ١١٩٩ ملك انكلترا ، ولكن الحملة باءت بالفشل[٥] .

وعموماً فقد نجحت الحروب الصليبية « المقدسة » في خلق شقة واسعة تفصل بين الشرق والغرب بدلاً من أن تعيد تدعيم الجسر الرابط بين ثقافتين تجمع بينهما في نهاية المطاف مفاهيم إيمانية مشتركة[٦] .

---

(١) السابق ص ٢٢ .

(٢) السابق ص ٢٣ .

(٣) انظر : روم لاندو « الإسلام والغرب » ص ١٢٥ ، ١٢٦ . ترجمة منير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٦٢.

(٤) السابق ص ١٢٦ .

(٥) السابق ص ١٢٦ ، ١٢٧ .

(٦) السابق ص ١١٥ .

في مثل هذه الظروف العدائية احتك الفكر الرشدي بالغرب فما كان من الكنيسة إلا أن جندت سدنتها لمحاربة الفكر الرشدي الغازي ؛ فقامت بترجمة كتاب « تهافت التهافت » ترجمة لاتينية بعيدة كل البعد عن حقيقة الكتاب ومحشوة بالتحريف والتناقض والافتراء[1] ، علماً بأن ابن رشد مشائي أرسطي في أغلب فلسفته ، والكنيسة كذلك كانت تتبنى نظرية أرسطو في الكون ، ولكن الذي منعها من مهادنته والتحالف معه هو أنه عربي مسلم . وبذلك كان جُلّ خُدَّام الكنيسة في القرن الثالث عشر متفقين على مناهضة الرشدية ومحاربتها ومن هؤلاء ريمون لول ، وجيل دوروم ، وتوما الأكويني ، وألبرت الكبير ، وغليوم الأفرني ، وبترارك[2] .

لقد شن ريمون لول حرباً صليبية فكرية في القرن الثالث عشر ضد الرشدية ، والرشدية عنده تساوي الإسلام ، وهدم الإسلام كان حلم حياته السعيدة ، وبلغت أهمية ريمون لول منتهاها بين سنتي ١٣١٠ و١٣١٢م على الخصوص حيث تنقل في أوربا مفنداً ابن رشد ومحمداً ﷺ ، وقد اقترح على كليمان الخامس إيجاد منظمة حربية جديدة لهدم الإسلام ، وإنشاء كليات لدراسة العربية ، والحكم على ابن رشد وأتباعه[3] .

وأما بترارك فقد بلغ به الحقد على العرب والمسلمين أن شن مقاطعة اقتصادية وثقافية لكل ما هو عربي وإسلامي ، فيرفض أن يتعاطى أي دواء عربي ، أو يحمل اسماً عربياً ، ويقول لصديقه : « أرجو منك فيما هو خاص بي ألا تعتمد على عربك[4] وأن تعدهم كأنهم لم يكونوا ، فأنا أمقت هؤلاء القوم وأعرف أن بلاد الروم[5] أنجبت علماء وبلغاء وفلاسفة وشعراء ورياضيين وخطباء ، وهناك ولد الطب أيضاً ، وأما أطباء العرب فعليَّ أن أعرف من هم ، وأما أنا فإنني أعرف شعراءهم فلا يمكنني أن أتصور من

---

(١) انظر : إرنست رينان « ابن رشد والرشدية » ص ٨٠ .

(٢) انظر : إرنست رينان « ابن رشد والرشدية » ص ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٨ ، ٢٦٣ ، ٢٦٧ ، ٣٤١ .

(٣) السابق : ص ٢٦٧ .

(٤) من الواضح أن صديقه كان متعاطفاً مع العرب .

(٥) في النص : « البوم » وأظنه خطأً مطبعياً فرجحت أنها « الروم » ليستقيم المعنى .

هو أكثر منهم تخثاً وارتخاء وهجراً ... ولا أكاد أُحمل على الاعتقاد بإمكان صدور ما هو صالح عن العرب ، ومع ذلك فبأي حق لا أدريه أيها العلماء تغمرونهم بمدائح لا يستحقونها » . ثم يصف من يمدح العرب بحضرته بأنه كمن يطعنه بخنجر أو يلسع قلبه بقراص[1] .

إن هذا النص بالإضافة إلى كشفه عن مدى الحقد الصليبي الذي امتلأت به قلوب بعض خدام الكنيسة ، فهو يلفت النظر أيضاً إلى المدى الذي بلغته الثقافة الإسلامية في امتلاكها لناصية الحضارة والعلم ، واجتذابها لتعاطف الأعداء قبل الأصدقاء .

إن العامِلَين الذَّين ذكرناهما وتحدثنا عنهما إلى الآن كلاهما أسهما في شهرة الفكر الرشدي وذيوعه وانتشاره ، فالتعاطف مع الحضارة الغازية من جانب الراغبين في التحرر من الاحتكار الكنسي للعلم والثقافة ، والاضطهاد الكنسي للفكر الرشدي ومحاربته والسعي إلى قمعه ونفيه جعل لهذا الفكر أنصاراً أو جماهير ، ولكن كان للعامل الثاني الدور الأساس في بلورة الصورة الرشدية في أعين الغرب ، وتحديد صفة هذا الفكر وذلك بوصمه بالإلحاد والكفر والزندقة ، لتجعل منه الكنيسة ممثلاً للعرباوية - أي العرب - الذين سعت دائماً إلى اعتبارهم ملحدين كفرة[2] . وذلك ليكون الإلحاد وافداً من الشرق الإسلامي ، بقصد تجييش الغرب الذي لا تزال السيادة فيه للمسيحية - ضد الإسلام - وإذكاءً لبواعث الحقد والكراهية الصليبية .

ولم يجد التيار العقلاني الناهض المتأثر بالعرب والمتعاطف معهم أي غضاضة في هذه الصورة التي رُسمت لابن رشد وفكره بل إنها تُقبِّلت بترحيب ، واستُخدمت كسلاح مضاد للكنيسة والسلطات الكهنوتية بعكس ما أرادت هذه السلطات ورغبت .

وهكذا يكون ابن رشد افُتريَ عليه مرتين : الأولى: من قبل الكنيسة . والثانية: من قِبل التيار المناهض لها، وأُريد له أن يكون ملحداً زنديقاً من قبل الطرفين، واتخذته الرشدية اللاتينية التي بدأت تتصادم مع الكنيسة غطاءً لأفكارها التحررية ، وستاراً

---

(١) انظر : إرنست رينان « ابن رشد والرشدية » ص ٣٣٨ ، ٣٣٩

(٢) انظر : « ابن رشد والرشدية » ص ١٧٣ .

لدعوتها العلمانية[1] .

هذا التوظيف الغرضي[2] للفكر الرشدي ساعد في الواقع على بروز ابن رشد كرائد للعقلانية في مواجهة القمع والاضطهاد الفكري الكنسي ، فبدأت تتزايد ترجمات كتبه إلى اللاتينية تزايداً هائلاً حتى لم تكد تمر سنة فيها بين ١٤٨٠م و١٥٨٠م دون ظهور طبعة جديدة لإحدى تلك الترجمات[3] . وطوال عدة قرون تالية درست أوربة فلسفة أرسطو من خلال عينَي ابن رشد ، واحتلت الرشدية مقام السيادة في الجامعات الغربية الكبرى[4] مثل جامعة « بادوفا » في إيطاليا التي أصبحت معقل الرشديين فيها بعد[5].

ثم توسع انتشار الأضاليل الرشدية - على حد تعبير المسيحيين المحافظين - حتى وجدت لها صدى في الجامعة الباريسية حتى يمكن القول إن رسائل توما الأكويني ، وألبرت كانت موجهة شخصياً ضد أساتذة باريسيين تأثروا بالرشدية[6] وهو ما يبدو واضحاً في رسالة لتوما تحمل عنوان « ضد الرشدية الباريسية »[7] .

والذي يبدو أن الرشدية أصبحت في ذلك الوقت كالعلمانية اليوم معياراً - لدى جماهيرها- للثقافة والتحضر والرقي ، فلا بد لكي يُعد الباحث من المثقفين واسعي الاطلاع أن يتشدق باسم ابن رشد ، ويتفوه ببعض أفكاره ، لقد أصبحت الرشدية في نظر المحافظين « ابتلاء بالتشرق » على غرار «الابتلاء بالتغرب»[8] الذي نحاربه اليوم،

---

(١) انظر : دكتور محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف مقاله في « قراءات ابن رشد » العدد الثامن الصادر عن الجمعية الفلسفية المصرية ص ٩ سنة ١٩٩٩م .

(٢) أستخدم كلمة «غرضي» كبديل لكلمة «إيديولوجي» التي يستخدمها العلمانيون كثيراً في مثل هذا الموطن ، وسوف نستخدم بدلاً منها أحياناً كلمة « فكراني » تبعاً للدكتور طه عبد الرحمن .

(٣) انظر : رينن ، السابق ص ٩٩ .

(٤) انظر : روم لاندو « الإسلام والغرب » ص ٢٣٠ .

(٥) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٠ .

(٦) انظر : رينان ، السابق ص ٢٧٩ .

(٧) السابق ص ٢٨٠ .

(٨) عنوان كتاب لجلال آل أحمد – ترجمه د . إبراهيم الدسوقي شتا – المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٩م .

وغدت ثقافة دارجة لـدى الطبقـة الراقيـة في البندقيـة[١] . حتـى إن الـذي لا يتبنـى الرشدية ، ولم يطلع عليها يعتبر تقليدياً أو ظلامياً أو رجعياً على غرار ما هو سائد اليوم لدى العلمانيين المتغربين ، نستشف ذلك من حديث بـترارك مـع أحـد الرشـديين ؛ إذْ يستـشهد الأول أثنـاء حديثـه بالقـديس بـولس ، فيعـبس الرشـدي ازدراء ويقـول : «احتفظ لنفسك بهذا النوع من المعلمين وأما أنا فلي معلمي ، وأعرف من أعتقد » . ثم يتابع الرشدي قائلاً : «أيه ! إبق نصرانياً صالحاً ، وأما أنا فلا أؤمن بواحـدة مـن جميـع هذه الأساطير ، ولم يكن بولسك ، وأوغستنك – أوغسطين – وجميـع هـؤلاء النـاس الذين تقيم لهم وزناً غير ثرثارين ، آه ! ليتك كنت قـادراً عـلى مطالعـة ابـن رشـد ... فتبصر مقدار ما هو أعلى من جميع هؤلاء المُجَّان »[٢] .

إن هذا النص فيه دلالات متعددة فهو يكشف عن المدى الذي بلغه الفكر الرشدي في السيطرة على عقول الطبقة المثقفة ودفعها في طريق المواجهة للثقافة التقليديـة التـي يمثلها كل من بولس وأوغسطين وبـترارك ، ولكـن علينـا أن لا ننـسى أن مثـل هـذا الكلام لم يكن يمكن المجاهرة به لأن ذلك يعني الموت ، كـل مـا في الأمـر أنـه حـوار شخصي يدور بين بترارك وأحد زائريه في منزله .

إن النص يكشف أيضاً عن جهل بترارك باللغة العربية التي يكتب بها ابن رشد ولذلك فإن الرشدي يتحسر لأن بترارك لا يمكنه قراءة ابن رشد مباشرة ، وقد سبق لنا قريبـاً أن نقلنا نصاً يوضح احتقار بترارك للعرب ولغتهم وحضارتهم .

المطلب الثاني : الحقيقة المزدوجة :

هكذا شجع الفكر الرشدي الغربيين عـلى الجـرأة الجدليـة في مواجهـة – لا أقـول الكنيسة وإنما بعض القائمين عليها ممن يُطمأن إليهم ، ويُؤمن جانبهم ، ولكن لم يصبح هذا شائعاً في كل الأوساط ، وإنما كان محاولات فردية تحـاول أن تفلـت مـن سـلطان الكهنوت الكنسي ، ورقابة البابا .

---

(١) انظر : رينان ، السابق ص ٣٤٣ .

(٢) رينان « السابق » ص ٣٤١ .

ولكن الأمور كانت تسير لصالح الرشديين ، فلم يمض قرنان من الزمان حتى أصبحت الأضاليل الرشدية[1] التي كانت تتحاشى العلانية ، ويتم تداولها سراً وبحذر، أصبحت في أوائل القرن السادس عشر فلسفة جميع إيطاليا الرسمية تقريباً[2]، وأمسى كل التنويريين والوجهاء يتسابقون في تبني الفلسفة الرشدية الإلحادية التي أريد لابن رشد أن يمثلها إن بحق وإن بباطل - كما أسلفنا - ، فقد أصبح أغلب المثقفين يعتقدون أن الجحيم من اختراع الأمراء والرؤساء ، والصلوات والقرابين من اختراع الكهنة والأحبار ، وكل ما تمتلئ به الكتب المقدسة ما هو إلا أقاصيص وخرافات[3] .

وهكذا فقد كان من آثار الرشدية أن جرأت الناس في الغرب على إعادة النظر في معتقداتهم ومسلماتهم . وأدى ظهور المطبعة في القرن الخامس عشر[4] إلى انتشار الأفكار المناهضة للكنيسة والعقائد الشائعة ، كما استطاع الأفراد أن يمتلكوا نسخاً من الكتاب المقدس ، ويقرؤونه بأنفسهم بعد أن كان اقتناؤه وتفسيره حكراً على الكنيسة ورجالها . وبهذا الشكل بدأت الكنيسة تفقد سلطانها على العقول والأفكار ، وبدأ زمام الأمور يفلت من يدها[5] .

غير أنه إذا كان الفصل بين العلم والدين ، والقول بالنسبية المطلقة هو من أهم خصائص العلمانية ، وأجلى مظاهرها في العصر الحديث ، فإن ذلك يعود تكريسه في جانبه الأكبر إلى الرشدية اللاتينية ، ونُسب ذلك طبعاً لابن رشد ، إنَّ القضية الأصل المثارة هنا هي ما سمي « بالحقيقة المزدوجة » أو « الحقيقة ذات الوجهين » والتي أروم

---

(١) طبعاً هنا بحسب المنظور الكنسي .

(٢) انظر « إرنست رينان « ابن رشد الرشدية » ص ٣٦٨ .

(٣) السابق ص ٣٦٨ .

(٤) بدأت الطباعة سنة ١٤٤٧ م ووصلت إلى إيطاليا سنة ١٤٦٥م وباريس ١٤٧٠م ولندن ١٤٨٠م واستكهولم ١٤٨٢م ، والقسطنطينية ١٤٨٧م ، ولشبونة ١٤٩٠ م وإسبانيا ١٤٩٩ م وهكذا عندما جاء عام ١٥٠٠م كانت الطباعة منتشرة في كل أنحاء أوربا . انظر « تكوين العقل الحديث » جون هرمان راندال ص ٢٠٧ ترجمة جورج طعمة د- دار الثقافة بيروت - الطبعة الثانية ١٩٦٥م الجزء الأول .

(٥) انظر : إرنست رينان ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

إلى اعتبارها الأساس الأول للعلمانية، والمسمار الأول في نعش الكنيسة [1].

وتعني - الحقيقة المزدوجة - أنه يمكن أن يكون الشيء صادقاً فلسفياً خاطئاً لاهوتياً أو العكس، وبذلك يصبح الفيلسوف حراً في المجاهرة بآرائه ونتائجه في مجال الفلسفة بحجة أنه فيلسوف وإن لم تكن مطابقة للاهوت، وبذلك استطاع الفلاسفة أن يحصلوا على قدر من التسامح بوصفهم فلاسفة يعتبرون موضوعات الإيمان تتجاوز الفهم البشري وإن كانت نتائجهم الفلسفية تتعارض مع هذه الموضوعات[2].

فهي إذن فكرةٌ يُراد منها استرضاء الكنيسة دون خسائر علمية أو فلسفية، وعقد نوع من المهادنة بين الكنيسة والفلاسفة. ولقد عبر بترارك عن سخطه من هؤلاء الذين يفصلون بين الدين والفلسفة ولم يقبل هذه المهادنة، لأنه يعلم أنها بداية النهاية بالنسبة لسلطان الكنيسة، فالرشديون - كما يتحدث - إذا جاهروا بمجادلاتهم احتجوا بأنهم يتكلمون مع قطع النظر عن الدين، إنهم يبحثون عن الحقيقة بنبذهم الحقيقة، وإنهم يبحثون عن النور بإدارة ظهورهم نحو الشمس، ولكنهم في السر لا يتركون مغالطة أو تجديفاً[3].

أليس هذا هو ما يردده أولئك الذين يتحدثون - في عصرنا - عن أنهم رجال علم لا علاقة لهم بالدين، ولذلك فهم يبيحون لأنفسهم باسم العلم أن يقرروا ما يشاءون من القضايا التي يرفضها الدين؛ فالدين بنظرهم له مجاله والعقل له مجاله ولا يتدخل أحدهما في شؤون الآخر[4]؛ لأن العناصر الغيبية في الوحي ليست معقولة[5].

---

(١) ربما يكون الرشديون اللاتين استندوا في ذلك على تفرقة ابن رشد بين الفلاسفة والجمهور في إدراك الحقيقة، فالفلاسفة يدركون الحقيقة مجردة بالبرهان، أما الجمهور فيحتاجون إلى التمثيل بالمحسوس لإدراك الحقيقة وتقريبها من عقولهم، وعلى ذلك تكون الحقيقة واحدة عند ابن رشد وليست مزدوجة ولكن الازدواج في طريقة التوسل إليها: انظر: لابن رشد «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ص: ٥٥ فما بعد. تحقيق د. محمد عمارة - دار المعارف. ط ٣ / ١٩٩٩ م - القاهرة.

(٢) انظر: وليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص٤٠.

(٣) انظر: إرنست رينان ص ٣٤٣.

(٤) انظر: زكي نجيب محمود «تجديد الفكر العربي» ص١٣٥، ١٣٦ دار الشروق - الطبعة التاسعة ١٩٩٣م.

(٥) انظر: علي حرب «نقد النص» المركز الثقافي العربي ص٩٧، الطبعة الأولى ١٩٩٣م، بيروت.

ويبدو أنه بقدر ما أصبح للرشديين من سلطان على العقول أخذت هذه الفكرة تتمدد في الأوساط الثقافية فظهر من هؤلاء يونبوناتزي (١٤٦٢ – ١٥٢٥م) وهو من أشهر أساتذة بادوفا في ذلك العصر ، وكانت جامعتها رشدية خالصة ، وقد تبنى هذا فكرة الحقيقة المزدوجة فأصدر كتاباً أنكر فيه خلود النفس، ثم أعلن خضوعه لتعاليم الدين في الخلود ، وكاد أن يُعدم حرقاً ولكنه نجا بحماية أحد الكرادلة له[١] .

ويؤكد يونبوناتزي أن الجمهور الذي يفعل الخير طلباً للثواب الأخروي والنعيم ، ويتجنب الشر هرباً من الجحيم لا يزال في طور الطفولة ، وبذلك فهو بحاجة إلى الوعد والوعيد ، وأما الفيلسوف فيصدر عن المبادئ والبراهين فقط ، إن المشرعين بنظره هم الذين ابتكروا الخلود لا عناية منهم بالحقيقة ، بل حرصاً على الخير العام ، ومن هنا لا يمكن بنظره التوفيق بين العناية الإلهية والحرية الإنسانية ، فالأولى ثابتة بالإيمان ، والثانية ثابتة بالتجربة[٢] .

ظهر بعد ذلك فرنسيس بيكون ١٥٦١ – ١٦٢٦ كمحام عن نظرية الحقيقة المزدوجة وهي تعني عنده أن ما يثبت بالعقل لا علاقة للإيمان به ، الإيمان طريق الوحي ، والعلم طريق العقل[٣] . وعلى ذلك فالكتاب المقدس شيء ، وكتاب الطبيعة شيء آخر[٤] ، والدراسة الفلسفية عنده لا تساند أي استدلال على وجود الله [عز وجل] أو العناية الإلهية ، وكل ما يمكن أن نصل إليه من دراسة كتاب الطبيعة هو إثبات وجود إله قادر وحكيم[٥] .

ولذلك أوصى بيكون في تقرير رفعه إلى الملك جيمس الأول لإصلاح التعليم أن

---

(١) انظر: يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص١٤ ورمسيس عوض « الإلحاد في الغرب» ص ٣٩ .

(٢) انظر : السابق ص ١٥ و « الإلحاد في الغرب » ص ٣٩ .

(٣) انظر : برتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٨١ .

(٤) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٣٣ ترجمة : فؤاد كامل – مكتبة الغريب – القاهرة ١٩٧٣ د.ط .

(٥) انظر : جيمس كوليز السابق ص ١٣٦ .

تتم المحافظة على هوة عميقة بين العلوم الطبيعية من ناحية ، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى ، ذلك أن الانسجام الاجتماعي والتكامل العلمي يتطلبان بنظره فصلاً صارماً بين هذين الجانبين ، فالفيلسوف الذي ينغمس في اللاهوت يخلق مذهباً خرافياً جامحاً ، في حين أن اللاهوتي الذي يهتم اهتماماً بالغاً بالفروق الفلسفية والكشوف العلمية ينتهي إلى الزندقة ، والمسلك الوحيد المنقذ - بنظره - هو إقامة ثنائية حادة بين العلوم الطبيعية والوحي الإلهي[1] .

ولم يكن **غاليلو** ١٥٦٤ ١٦٤٢م المعاصر لبيكون بعيداً عن هذه النظرية ؛ فقد كان يستشهد بالكاردينال **بارونيوس** عندما قال : «غاية الروح القدس أن يعلمنا كيف نذهب إلى السماء ، لا كيف تسير السماوات »[2] . وكتب لصديق له : «أعتقد أنه يجب أن لا نبتدئ في مناقشة المسائل الطبية بالاستشهاد بأقوال من الكتب المقدسة ، ولكن بالتجارب الحسِّيَّة والبراهين الضرورية »[3] .

أما **سبينوزا** (١٦٣٢- ١٦٧٧م) ؛ فقد استمات في الدفاع عن الحقيقة المزدوجة ليجد لنفسه منفذاً ، يقول من خلاله ما يشاء دون أن يخشى بطش اليهود ، فهو يرفض أن يكون العقل خادماً للكتاب ، كما يرفض أن يكون بينهما أي تناقض لأن لكل ميدانهُ الخاص ويمكنهما أن يعيشا في وئام[4] «فاللاهوت ليس خادماً للعقل ، والعقل ليس خادماً للاهوت ، بل لكلٍ مملكته الخاصة ، للعقل مملكة الحقيقة والحكمة ، وللاهوت مملكة التقوى والخضوع »[5] فإذا وُجد تناقضٌ في الكتاب مع العقل فلا خوف لأنه ليس في مملكة العقل ، ويستطيع عندئذ كل فرد أن يفكر كما يشاء دون أي خوف[6] ،

---

(١) انظر : جيمس كوليز السابق ص ١٣٣ .

(٢) انظر : جون هرمان راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٣٦٨ .

(٣) انظر : راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٣٦٨ .

(٤) انظر : سبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص ٣٦٨ . ترجمة د. حسن حنفي .

(٥) السابق ص ٣٧٠-٣٧١ .

(٦) انظر : السابق ص ٣٧١ .

ويمكننا أن نبرر قبولنا للعقائد الموحى بها عن طريق اليقين الأخلاقي فقط ولا نملك أكثر من ذلك[1] .

المطلب الثالث : ثورة العقل الأوربي :

لقد بدأت ثقة الناس تتزعزع في الكنيسة عندما وجه إليها مكيافللي (١٤٦٩ – ١٥٢٧م) انتقادات فاضحة في رجالها الذين يحيون حياة الرذيلة والشهوات ، ويحتكرون المتع الدنيوية داخل أسوارها في حين يدعون الناس إلى حياة الزهد والتقشف ، واعتبر الكنيسة رأس الشر وأساس الفساد ، وأنها السبب في انهيار العقيدة الدينية وقال : «كلما كان الناس أقرب إلى كنيسة روما وهي رأس ديننا كانوا أقل تديناً »[2] .

واعتقاداته في الحقيقة لم تقتصر على الكنيسة بل انتقد المسيحية عموماً ، ورأى أنها أوهنت من عزيمة الإنسان وأسلمت الدنيا لأهل الجرأة والعنف[3] ، ولذلك فهو يفضل الوثنية على المسيحية ؛ لأن الأديان الوثنية تُمجِّد الجاه والصحة والقوة وتضفي هيبة على القادة والأبطال ، بينما المسيحية تحض على التواضع والضعف[4] .

وعلى كل حال فقد عُرف عن مكيافللي بأنه مكرس لأخلاق القوة ؛ هذه الأخلاق التي نادى بها قديماً السوفسطائيون عندما رأوا أن العدالة هي سيادة القوي على الضعيف ، وإذعان الضعيف لهذه السيادة[5] ، وأن القانون من اختراع الضعفاء للحد

---

(١) انظر : السابق ص ٣٧٢ .

(٢) انظر : القس دي روزا « التاريخ الأسود للكنيسة » ص ٨٨ الدار المصرية للنشر والتوزيع – قبرص – نيقوسيا – الطبعة الأولى ١٤١٥ه ١٩٩٤م . وبرتراندرسل تاريخ الفلسفة الغربية ص ٢٨ ترجمة : محمد فتحي الشنيطي – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م د . ط .

(٣) انظر : كافين رايلي « الغرب والعالم » ص ١٣ ترجمة : د . عبد الوهاب المسيري و د . هدى حجازي – عالم المعرفة – الكويت . وانظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٥ .

(٤) انظر «الغرب والعالم»، كافين رايلي ص١٦ وانظر : رمسيس عوض «الإلحاد في الغرب » ص ٥٠ – دار سينا للنشر – القاهرة – مؤسسة الانتشار العربي – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٧م .

(٥) انظر يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٩٣ مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة ١٣٦٥هـ ١٩٤٦ م الطبعة الثانية ، القاهرة

من تسلط الأقوياء ، وأن القوة هي الحق [1] .

ثم تفاقمت هـذه النزعة بعد مكيافللي على يد نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠ م) الفيلسوف الألماني الذي يرغب في القضاء على الملايين من الضعفاء والفقراء ؛ لأنه يؤمن بالبطل وبالإنسان الأعلى أو الأرقى الذي يجب أن يستعيض بالقوة عن الأخلاق ، وهو مثل ميكيافللي يعدّ المسيحية هي السبب في ترسيخ أخلاق الرقيق[2] . ولم تكن نظرية داروين « البقاء للأقوى » إلا خطوة أخرى في هذا الاتجاه .

وأهم ما عُرف عن مكيافللي أيضاً أن الغاية تبرر الوسيلة ؛ لذلك يجب على الحاكم أن يكون ماكراً مكر الذئب ، ضارياً ضراوة الأسد ، غادراً غدر الثعلب ، وأن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير ، وأن يرتكب الشر والفظائع أحياناً ، ويقترف الإساءات ويسير على مبدأ «فَرِّقْ تَسُدْ» ، من أجل المحافظة على سلطانه [3] .

ولكن عليه في نفس الوقت أن يُخفي هذه الصفات المرذولة ، ويكون دَعِيّاً ماهراً ومرائياً كبيراً ، وأن يُحسن التظاهر بالأوصاف الحميدة والتدين الشديد[4] .

هذه المبادئ المكيافللية التي كانت تحدياً للكنيسة في إيطاليا كانت تتزامن مع ثورة مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦م) في ألمانيا عام ١٥١٨م داخل الكنيسة للإصلاح الديني الذي حدّ كثيراً من تسلط البابوات وأتباعهم ، لقد كانت البروتستانية في البداية احتجاجاً على الغفرانات ثم تطورت إلى الفحص الحر للكتاب المقدس ، والتجربة

---

(١) انظر السابق ص٩٣ وأيضاً «قصة الفلسفة اليونانية» أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ص ١٠٠ – مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٥ الطبعة الثانية – القاهرة .

(٢) انظر : برتراندرسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٣٩٨ وانظر : فؤاد زكريا « نيتشة » ص ٩٩ – دار المعارف ١٩٥٦ فبراير د . ط . وانظر « الغرب والعالم » ص ١٧ وانظر : برتراندرسل «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٤٠٠ .

(٣) انظر : لمكيافللي « الأمير » ص ١٣٦، ١٥٩، ١٦٩، ٩٤ ، ١٠١، ١٠٣، ١٤٧ ، ١٤٨ وبرتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٢٩ و « العرب والعالم » – كافين رايلي ص ١٣ .

(٤) انظر : مكيافللي « الأمير » ص ١٤٧ ، ١٤٠ ، ١٤٩ وبرتراند رسل « تاريخ الفلسقة الغربية » ص ٣٠ .

الشخصية [1] . وشملت حركته هذه جنيف وفرنسا وهولندا واسكتلندا[2] .

لقد جعل لوثر الفرد حراً في قراءة الكتاب المقدس وحراً في تفسيره ، وألغى وساطة الكهنة والأسرار المقدسة التي تحتفظ بها الكنيسة ، وجعل الصلة مباشرة بين الله والإنسان الفرد[3] . وأظهر أنه يمكن الخلاص خارج الكنيسة ، وأنه يمكن تأويل الكتاب المقدس تأويلاً عقلياً[4] وتحرير الإنسان من أي نظام لاهوتي فوق الطبيعة[5] . وبذلك يكون لوثر قد قضى بضربة واحدة على ما شاع مئات السنين من أن حياة الرهبنة والأديرة ضرورية لتحقيق السعادة الأبدية[6] .

ولذلك رحبت الطبقة المتوسطة بالبروتستانتية لأنها رأت فيها منفذاً يتيح لها ممارسة الحياة بصورة حرة ، وممارسة التجارة ، وتحقيق الأرباح ، ومحاصرة للتدين إلى زوايا ضيقة[7] . وأصبح الكثيرون لا يذكرون الدين إلا يوم الأحد بعد أن يكونوا قضوا أيام الأسبوع منهمكين في الحياة الدنيوية[8] .

ومما وطَّدَ الدعوة اللوثرية ظهور **إيرازموس ١٤٦٦ - ١٥٣٦م** الذي هاجم الكنيسة الكاثوليكية بضراوة ، وسخر من صكوك الغفران ، ودعا إلى عدم الاكتفاء بالحياة الآخرة ، وضرورة الارتقاء بالحياة الدنيا ، وتهكم بالمظاهر الفارغة التي يوليها الأساقفة عنايتهم مثل عدد العُقَد الواجب عملها في الصندل الذي يلبسه الراهب ، ولون ردائه ،

---

(١) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٦ دار المعارف بمصر ١٩٦٢ د . ط .

(٢) انظر : القس دي روزا « التاريخ الأسود للكنيسة » ص ٨٩ .

(٣) انظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٣ ترجمة محمد سيد أحمد المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١ د . ط وانظر أيضاً : غوستاف لوبون «حياة الحقائق » ص ٨٣ ترجمة : عادل زعيتر مطبعة دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه الطبعة الأولى ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م .

(٤) انظر : جون هرمان راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٢٧١ .

(٥) انظر : السابق ص ٢٣٤ .

(٦) راندال - السابق ص ٢٣٢ .

(٧) راندال - السابق ص ٢٧٢ .

(٨) راندال - السابق ص ٢٣٣ .

ونوع القماش الذي يُصنع منه ، وتفاخرهم بشكليات مضحكة مثل قول أحدهم بأنه قضى على نهمه الجسدي بالاقتصار على أكل السمك فقط ، ودعوى آخر بأن يده لم تلمس النقود طوال ستين سنة إلا من فوق القفاز أو بالإشارة(١) . ولم يخطر في بال أحدهم أن يحب الناس ، وهي الوصية الجوهرية للمسيح عليه السلام(٢) .

لقد امتد أثر الرشديين إلى هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١م) - فيما بعد - فأكد أن المسيحية وغيرها من الأديان ليست إلا طرقاً مجازية للتعبير عن الحقيقة الفلسفية الفريدة ولا شيء غير ذلك ، والدين في كل المستويات ميتافيزيقا ظاهرية معلنة لجمهور الناس الذين لا يستطيعون فهم التصورات الفلسفية المجردة ، وإنما يحتاجون إلى مضمون الفلسفة في صور سائغة(٣) ، وعبّر عن ذلك في كتابه فلسفة الدين(٤) .

ولكن علينا أن نتذكر هنا أننا أشرنا إلى مثل هذا الكلام لابن رشد سابقاً وقلنا إنه ليس تعبيراً عن الحقيقة المزدوجة ، ولا يراد به أن هناك حقيقتين وإنما حقيقة واحدة تختلف الطرق في الوصول إليها ، والقصد هنا إيضاح امتداد الأثر الرشدي إلى قرون لاحقة .

في هذه المرحلة كان كوبرنيقوس ١٤٧٣ - ١٥٤٣م متردداً في طرح نظريته الجديدة لأنها تهدم الفلك الأرسطي والنظرة المدرسية للكون ، والتي تتبناها الكنيسة لأنه كان يعلم كم سيتعرض للازدراء إذا أذاع نظريته ، وقد فكر أن يلغيها أو يبوح بها سراً لأقاربه وأصدقائه كما كان يفعل الفيثاغوريون(٥) .. ولكنه سلك طريقاً آخر فقام بإهداء كتابه للبابا ، وبدأ يتكلم بنظريته ولكن ليس على مستوى عام ، ويعرضها على بعض الأفراد ، فلم يتعرض لأي مضايقة في حال حياته ، ربما لأن الكنيسة لم تدرك ما في النظرية من مخاطر تهدد تعاليمها ، وربما لأنها كانت أكثر ليبرالية في ذلك الوقت قبل

---

(١) انظر : برتراندسل «تاريخ الفلسفة الغربية» ص٤٠ ، ٤١ ورمسيس عوض « الإلحاد في الغرب» ص٥١ .

(٢) برتراندرسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٤٠ ، ٤١ .

(٣) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٢٨ .

(٤) انظر : روجيه جارودي « النظرية المادية في المعرفة » ص ١١ .

(٥) انظر : روبرت ب داونز « كتب غيرت العالم » ص ٢٢٣ ترجمة أمين سلامة ، طبعة ١٩٧٧م .

مجلس الترنت الذي مارس بعده الجزويت الاضطهاد واستعادت محاكم التفتيش نشاطها[1].

تقوم النظرية على قلب الفلك القديم ، فبدلاً من النظرة التي كانت سائدة والتي تعتبر الأرض - مهد المسيح - هي مركز الكون وهو ما تتبناه الكنيسة ، أصبحت النظرة الجديدة تعني أن الشمس هي المركز ، والأرض ليست إلا كوكباً من الكواكب التي تدور حول الشمس ، وهو ما ترفضه الكاثوليكية ، لأن فيه انتقاصاً من مهد المسيح وتهويناً لشأنه ، وهو ما يعتبر هرطقة تستحق الموت[2].

لقد أنزل إذن كوبرنيقوس الإنسان من مركزيته الكونية التي خصه بها اللاهوت المسيحي[3]، وكانت هذه النظرية أول اقتحام جدي للعلم عندما نشرت سنة ١٥٤٣م ، ولكنها لم تصبح ذات نفوذ إلا في القرن السابع عشر عندما تولاها كبلر وغاليلو وأصلحاها ، ثم بدأ العراك بين العلم والعقائد الجامدة ، وهو العراك الذي أدار فيه المحافظون معركة خاسرة ضد المعرفة الجديدة[4] . ورغم إيمان كوبرنيقوس المخلص فقد كان لنظريته أثر مدمر على اللاهوت المسيحي[5] وشكلت صدمة قوية للكنيسة مهدت لانفصال العلم عن الدين في الغرب ، وذلك بسبب التصادم الشديد الحاصل بين النظريات العلمية المطروحة ونصوص الكتاب المقدَّس[6] . ولذلك رفض كل من مارتن لوثر (١٤٨٣ -١٥٤٦م) وكالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤م) هذه النظرية ، واعتبر لوثر أن كوبرنيقوس منجم مدع ؛ لأن الشمس والقمر هي التي يجب أن تدور ، ويسوع

---

(١) انظر : برتراندسل «تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٥٩ ، والإلحاد في الغرب ص ٤٦ ، وانظر : كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) انظر: « العلم في منظوره الجديد » ص ٨، ٥٧ وانظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٣) انظر : «العلم في منظوره الجديد» ص ٥٧ انظر : برتراندسل «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٥٩ .

(٤) رسن : السابق ص ٧ .

(٥) رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ٤٦ .

(٦) انظر : جون هرمان راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

أمر الشمس أن تظل كما هي لا الأرض ، وكذلك رفضها كالفن فقال : « العالم ثابت لا يمكن تحريكه ، من يجرؤ على أن يضع سلطة كوبر نيقوس فوق سلطة الروح القدس؟ »[١] .

المطلب الرابع : المحرقة الكنسية :

أشرنا إلى أن هذه النظرية نشرت سنة ١٥٤٣ م وهو العام الذي توفي فيه كوبرنيفوس ، وبعد خمس سنوات من هذا التاريخ ولد جيوردانو برونو(١٥٤٨ – ١٦٠٠م) الذي تبنى الفلك الكوبرنيقي وأثار ضجة قوية عندما بدأ يجاهر به في كل مكان[٢] ، وذلك لتعزيز نظريته في الكون اللامتناهي ، هذه النظرية التي تحل برأيه محل المسيحية بوصفها السبيل الأوحد للخلاص والسعادة ، لأنها تحرر قلبه من الخوف السخيف من الموت والمحن الأرضية[٣] ، ورفض التسليم بالوحي على أنه حقيقة سواء على صورته الكاثوليكية أو البروتستانتية ، كما رفض أن ينظر إلى الأخلاق المسيحية على أنها سبيلاً للسعادة الإنسانية[٤] ، وقال بأن الله عز وجل هو روح الكون[٥] ، وأن الله والطبيعة الجوهرية شيء واحد ، والتجلي الوحيد المسموح به لهذا الإله هو التجلِّي الطبيعي ، وليس لله [عز وجل] علو واقعي جوهري على الطبيعة المحسوسة[٦] . إنه بذلك يعبر عن وحدة الوجود ، ويمهد لسبينوزا[٧] .

لم يكتف برونو بذلك بل أنكر التثليث والأقانيم والتجسد والتحول ، واعتبر المسيح دجالاً مخادعاً ساحراً ، فقُبض عليه وسُلِّم للسلطة المدنية لتتولى إنزال العقاب به على أن تتجنب سفك الدماء ، وهو ما يعني قراراً بإعدامه حرقاً ، وعندما قُدِّم لتنفيذ الحكم قبل حرقه مباشرة عُرِضت عليه صورة المسيح على الصليب فرفضها بوجوم تام

---

(١) انظر : روبرت د داونز «كتب غيرت العالم» ص٢٢٧ وبرتراندسل «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٦٢.

(٢) انظر : وليم كلي رايت – تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٨ – ٤٩ .

(٣) انظر : جيمس كرليز – الله في الفلسفة الحديثة ص٣٧ .

(٤) انظر : السابق : كوليز ص ٣٤ .

(٥) انظر : السابق ١٦ .

(٦) انظر : السابق : ٣٥ .

(٧) انظر : السابق ٣٣ .

وأشاح عنها بوجهه[1].

لم يكن جيوردانو برونو أول من يعدم حرقاً ، فقد أعدم حرقاً قبله « جيو فروي فاليه » أحد نبلاء فرنسا بتهمة الإلحاد مع أنه في الواقع لم يكن ملحداً بل كان يقر بالألوهية ، ولكنه كان يناصب الأديان العداء لأنها بنظره تبث الهلع في النفس البشرية، ويرفض اعتبار المسيح قدوة ونموذجاً يُحتذى به ، فأعدم حرقاً سنة ١٥٧٤م[2].

وفي سنة ١٥٨٧م أُعدم « بومبو نيو راستيكو » في روما ؛ لأنه ذهب إلى أن الحكايات الواردة في الكتاب المقدس لا تستحق غير الاستخفاف والاستهزاء[3] .

كان هذان الشخصان قبل برونو ، وقد أُعدم بعده عدد من المفكرين ، ففي عهد الملك جيمس الأول (١٥٦٦-١٦٢٥م) أُحرق شخصان من المارقين على الكنيسة الكاثوليكية هما « بارثو لوميو ليجات » ، و « إدوارد وايتمان » ، أُعدم الأول حرقاً سنة ١٦١٢م لأنه أنكر ألوهية المسيح ، واعتبره مجرد إنسان ، ولم يمض شهر واحد في نفس العام حتى أحرق الثاني ، لأنه تشكك في التثليث ، ونفى أن يكون الله [عز وجل] ثلاثة أقانيم ، ورفض قدسية العشاء الأخير ، وأنكر تعميد الأطفال[4].

ثم خرج « جوليو سيزار فانيني » (١٥٨٥-١٦١٩م) على الناس بهرطقاته الإلحادية فهو ينفي وجود الله لكي لا ينسب إليه الشر : ويقول : « كيف يمكن لإله غير مادي أن يخلق عالـَماً مادياً ؟ » وينتهي إلى أن العبادة الحقة ليست عبادة الله بل عبادة الطبيعة، ويؤمن بخلود المادة ، ويرى أن الحياة خرجت من الحرارة والعفونة ، وأن الأديان من اختراع الحكام والكهان لاستذلال العباد . قُبض عليه وأُعدم حرقاً في مدينة تولوز وهو

---

(١) انظر : رمسيس عوض «الإلحاد في الغرب» ص٤٧ – ٤٩ و «تاريخ الفلسفة الحديثة» ليوسف كرم ص٣٤ و « الله في الفلسفة الحديثة » – جيمس كوليز ص ٣٣ . و « كتب غيرت العلم » روبرت داونز ص ٢٢٥ – ٢٣٢ ، و « حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب » يحيى هاشم حسن فرغل ص١٣ دار الصابوني للنشر – القاهرة صدر عن الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف د .ط د . ت.

(٢) انظر : رمسيس عوض : «الإلحاد في الغرب» ص ١٦ .

(٣) انظر : رمسيس عوض « الإلحد في الغرب » ص ٢٧ .

(٤) انظر : السابق : ص ٦٨ .

لا يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره[1] .

وفي فرنسا أُعدم قسيس اسمه فيرانت بالافيسينو سنة ١٦٤٤م ؛ لاعتقاده أن الكنيسة تحتكر المعرفة ، وتعمل على تجهيل الناس لكي لا يدركوا الحقيقة ، كما رأى أن الإباحية الجنسية شيء طبيعي[2] .

وفي اسكتلندا أنكر جون الاسكتلندي التثليث وألوهية المسيح وسخر بالأديان ، وتجرأ على الذات الإلهية فقيل له ذات يوم : ألا تذهب إلى الكنيسة ؟ فقال : ليذهب الله [جل شأنه] إلى حبل المشنقة . قُبض عليه وأُدين سنة ١٦٥١م فذهب هو إلى حبل المشنقة[3] .

هذه الإعدامات المتعددة في أنحاء أوربا للمفكرين هي نماذج ذكرناها فقط لبيان أن واقع الكنيسة كان يفرض على المجتمع والأمة أن تتكاتف وتتخلص من منابع الاستبداد والقهر والاضطهاد التي تعتمد عليها الكنيسة ، ولم يكن ذلك إلا في «الدين» وهو ما بدأ الغرب يسعى للتخلص منه، وإلا فإن القتل كان بأعداد هائلة ، فقد قدر لورنتي سكرتير التفتيش في إسبانيا عدد الضحايا فيها الذين تم إحراقهم من سنة ١٧٩٠ م إلى ١٧٩٢ م بنحو ثلاثين ألف شخص[4]، هذه الوحشية الكنسية خلقت لدى الناس نوعاً من التشاؤم والكراهية للكنيسة ، بل للأديان جميعا ، كما أثار تعاطف الناس مع هؤلاء الذين يعدمون في سبيل أفكارهم ، وكان هذا يزيد من أعداد القراء لأفكار هؤلاء وإعجابهم بها، ويجتذب ضمائر الجماهير ضد الكنيسة . وإذا علمنا أن حال الكنيسة أصلاً كان في غاية الانحلال والتردي ، فإننا نضيف عاملاً آخر من عوامل انتشار الفكر العلماني وترسيخه ، فقد أصبح فساد البابوات والرهبان شائعاً إلى درجة خطيرة[5] .

فالفساد أصبح هو القاعدة ، والصلاح استثناء ، فالغدر والخيانة وارتكاب الآثام لم

---

(١) انظر : السابق : ص ٢٧ .

(٢) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد والغرب » ص ٢٩ .

(٣) انظر : السابق : ص ١١١ .

(٤) انظر : دي روزا « التاريخ الأسود للكنيسة » ص ١٢٠ .

(٥) يكفي هنا أن نحيل إلى كتاب دي روزا السابق « التاريخ الأسود للكنيسة » .

يكن ينفصل عنهم[1] إلى درجة أن الكرادلة في إيطاليا كانوا حين يُدعون إلى الغداء بمناسبة تتويج أحد البابوات يحضرون معهم غداءهم الخاص وسقاتهم خوفاً من السم[2] .

هذا الفساد الكنسي بالإضافة إلى ممارسة التسلط والقهر والقتل والإحراق كان كافياً لإلغاء مصدر سلطتهم وتسلطهم ، ولم يكن هذا المصدر الذي يفعلون باسمه كل الموبقات إلا « إلاههم » لقد كان أفضل عقاب لرجال الكنيسة أن يُلغى «إلاهُهم» الذي يرتكبون باسمه وتفويضه - حسب زعمهم - كل الموبقات والشرور والآثام ، وعندئذ لن يبقى لهم مبرر يتقبلون باسمه الصدقات والتبرعات وسيضطرون للعودة إلى مجاديفهم[3] .

لقد ألغى الغربُ « الإلهَ » ليس لأنه يكرهه ، ولكن لكي يلغي الكنيسة ؛ لأنها أصبحت مكروهة من كل الناس ، بل إن الغرب قتل « الإله » وأماته على يد نيتشة لكي تنتهي وتموت الكنيسة .

ومن هنا بدأ التيار المضاد للكنيسة يقوى ويتسع ، ولم يعد بإمكان الكنيسة أن تحرق كل المهرطقين والمجدفين على كثرة ما قتلت وأحرقت وعذبت ، لأن زمام الأمور بدأ يفلت من يدها ، والبساط أخذ يسحب من تحتها .

فقد عبر ميشيل دي مونتاني ١٥٣٣ - ١٥٩٢م وبيير شارون ١٥٤١ - ١٦٠٣م عن شكوكهما وشكَّلا مذهباً شكياً على غرار المذهب الشكي اليوناني الذي تزعمه بيرون[4] ، فتبنَّى الأول الفلسفة الإيطالية التي تتلمذت على شروحات ابن رشد ، فذهب إلى أن الفلسفة البحتة والعقل المجرد لا يمكنه أن يدافع عن خلق حر ، أو عناية إلهية ، أو خلود

---

(١) لقد وصل الفساد بالبابا أوكتافيان « يوحنا الثاني عشر » أن قام بمعاشرة أمه معاشرة الأزواج ، وأهدى ممتلكات الكنيسة للغانيات من صديقاته ، وأما مطارداته للنساء فقد كانت من الشيوع لدرجة أن الذهاب إلى كنيسة «لاترنو» يُعد نوعاً من المخاطرة بالنسبة لهن . انظر : دي روزا «التاريخ الأسود للكنيسة» ص٤٨ .

(٢) انظر : برتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص٢٠ ، ٢٢. وانظر لأستاذنا الدكتور السيد رزق الحجر «مدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر » ص٣٢٠ - ٣٢١ .

(٣) انظر : براترند رسل - السبق ص ٢١ .

(٤) انظر: يوسف كرم « تاريخ الفسفة الحديثة » ص٣٠ ، و «تاريخ الفلسفة اليونانية» له أيضاً ص ٢٣٤ .

شخصي ، وعلى هذه النظريات أن تنسحب أمام البراهين الفلسفية الصلبة التي تؤيِّد أبدية المادة ، وحتمية القوانين الطبيعية للحركة ، وفناء الروح ، وكل ما تستطيع الفلسفة أن تؤكده هو أن الله عز وجل ليس خالقاً حراً ، بل صانع للعالم بالضرورة ، ومُلزَمٌ على أن تتماشى أفعاله مع قوانين الطبيعة ، وبذلك تصبح المعجزات مظهراً من مظاهر الجهل الإنساني بقوى الطبيعة[1] . وأعلن عن عجز العلم والعقل عن توفير اليقين، وقال بأن «أكثر الناس علماً ليعلمون أننا لا نعلم شيئاً»[2] . وهنا نتذكر سقراط الذي قال : «أنا لا أعرف إلا شيئاً واحداً هو أنني لا أعرف شيئاً »[3] .

وأما الثاني فقد كتب كتاباً « عن الحكمة » قيل عنه بأنه لا يمكن لأحد أن يقرأه دون أن تتعرض عقيدته الكاثوليكية للاهتزاز[4] وقد أصدر البابا سنة ١٦٠٥م قراراً بتحريم الكتاب ، مما زاد في شيوعه وانتشاره ، فطُبع مختصراً ما بين ١٦٠٦ – ١٦٤٥ م اثنتي عشرة مرة[5] .

ويرى شارون أن الشك ليس تعاسة وشقاء كما يُظن بل هو سعادة الحكماء وملاذهم ، وأن الإنسان العاقل هو الذي ينتهي إلى نسبية الأخلاق والأديان . ويصف الدين بأنه مجرد خزعبلات تنتشر بين الناس بسبب التقليد الأعمى ، الذي يستولي على الحمقى ولأن عدد هؤلاء أكثر من عدد العقلاء فإن الأديان تظل شائعة بين الناس[6] .

ونلفت النظر هنا إلى أنه رغم هرطقاته هذه فهو لا يريد القضاء على النصرانية ، بل

---

(١) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٦٠ .

(٢) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٩ .

(٣) انظر : زكي نجيب محمود ، وأحمد أمين « قصة الفلسفة اليونانية » ص ١١١ ، ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٥٢ .

(٤) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ٥٣ .

(٥) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ٥٤ .

(٦) انظر : السابق ٥٤ .

يدعو إلى تنصير العالم - قد يكون ذلك بدوافع سياسية استعمارية - وأفضل وسيلة بنظره لتنصير العالم هي إشاعة مذهب الشك بين الناس ، فعلى المبشر أن يمسك الكتاب المقدس بيد ، وسكستوس امبيريقوس[1] باليد الأخرى[2] .

المطلب الخامس : الإرادة الإلهية والحتمية الفلكية الميكانيكية :

في النصف الثاني من القرن السادس عشر بدأت تتغير نظرة الإنسان الغربي إلى الكون فقد ظهر عدد من الفلكيين الذين تابعوا أبحاث كوبرنيقوس وأذاعوا نظريته على نطاق أوسع بعد أن أضافوا إليها بعض التعديلات والإصلاحات ، ومن هؤلاء كبلر ١٥٧١ - ١٦٣٠م ، وجاليلو ١٥٦٤ -١٦٤٢م ، وإسحق نيوتن ١٦٤٢ - ١٧٢٧م ؛ فقد اعتنق كبلر ما قرره سلفه كوبرنيقوس من أن الشمس هي المركز وليست الأرض ، وتقدم بأدلة جديدة تنصر هذه النظرية ، وأكد أن الكون يتحرك كجسم كامل حركة ميكانيكية[3] .

وأكد غاليلو - كما أشرنا سابقاً - على الانفصال التام بين العلم والإيمان ، وفي سنة ١٦٠٩م أعلن انحيازه لنظرية كوبرنيق[4] ، وكاد أن يخسر حياته لولا أنه أعلن تراجعه عن آرائه أمام المحكمة ، ولكنه خرج وهو يضرب الأرض برجله ويقول : «ومع ذلك فهي تدور»[5] . وقد أنجز نيوتن انتصارات علمية هائلة ، وأعلن قانون الجاذبية ، وسيطر على العقول حتى كاد أن يصبح أرسطو آخر[6] .

لقد صاغ نيوتن النظرية الإلهية للطبيعة ، وظل العلم يرتكز عليها إلى عصرنا الحاضر ،

---

(١) سكستوس فيلسوف يوناني عاش في القرن الثاني أو الثالث للميلاد ، أحد أنصار مذهب الشك البيروني وكتب كتاباً ينصر فيه استاذه « بيرون » سماه « الحجج البيرونية » حاول أن يفند منطق أرسطو ويبين أنه لا يمكن تفسير شيء فهو ممتنع المنال .

(٢) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٦٦ .

(٣) انظر : براترندرسل « تاريخ الفلسفة الغربية» ص٦٣-٦٥ .

(٤) انظر يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٠.

(٥) يوسف كرم « السابق » ص ٢١ وانظر : كافين رايلي « العلم في منظوره الجديد » ص ٨ .

(٦) انظر : براتراندرسل « تدريخ الفلسفة العربية» ص ٧١ .

حيث يطالب العلم اليوم بتغيير هذه النظرية[1] وكانت إسهاماته مع غاليلو وديكارت وكوبرنيقوس وكبلر قد رسخت النظرية الآلية للكون، والنظر إليه على أنه آلة كبيرة، أو ساعة صنعت كاملة[2] .

ترافقت هذه النظريات التي طرحها هؤلاء العلماء مع اكتشافات هائلة لم تعهدها أوربا من قبل فاكتشف ليفنهوك ١٦٣٢ - ١٧٢٣م الكائنات العضوية أحادية الخلية، والباكتريا، كما اكتشف الحيوانات المنوية، وإن كان هذا الاكتشاف يُنسب إلى شخص آخر هو ستيفان هام قبل ذلك بأشهر قليلة، واخُترع الميكروسكوب المركب حوالي سنة ١٥٩٠م والتلسكوب سنة ١٦٠٨م اخترعه هولندي يدعى ليبرش، واخترع جاليلو الترمومتر، واخترع تلميذه تورشيلي البارومتر، واخترع جريكة ١٦٠٢ - ١٦٨٦ م مضخة الهواء، ونشر جلبرت ١٥٤٠ - ١٦٠٣م كتابه عن المغناطيس سنة ١٦٠٠م واكتشف هارفي ١٥٧٨ - ١٦٥٧ م دورة الدم ونشر اكتشافه سنة ١٦٢٨م[3] .

---

(١) انظر: راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٣٩٤ .

(٢) انظر: السابق ص ٣٩٦، ٤٢٢ .

(٣) انظر برتراندرسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٧١ - ٧٢ . الجدير بالذكر أن أكثر الاختراعات التي ينسبها الغرب إلى أتباعه في ذلك العصر هي منتحلة، وإذا تبين لنا يقينا بعض هذه الانتحالات باعتراف الغربيين أنفسهم فإن هذا يدعو إلى الشك في كثير من الأسماء التي يتباهى بها الغرب كممثلين للثورة العلمية . لقد توصل كوبرنيقوس إلى اكتشافه المأثور لا من جراء ملاحظة النجوم لأن آلاته كانت دون ما توصل إليه العرب بكثير، وصبره كان دون صبرهم انظر جون هرمان راندال ص٣٤٥ تكوين العقل الحديث . والبوصلة اخترعها جابر بن حيان واستخدمها العرب في رحلاتهم سنة ٨٥٤ م ولكن الغرب يأبى إلا أن ينسبها إلى الإيطالي فلافيوجويا من أمالفي سنة ١٣٠٢ م، أو إن اقتضى الأمر نسبوا ذلك إلى الصينيين بدلاً من العرب . وكذلك زعموا في اختراع البارود لقد كبر عليهم أن يعترفوا بذلك للعرب فاختاروا الراهب برتهولد شفارتز من طائفة الرهبان الفرنسيكان كمخترع للبارود سنة ١٣٥٩م، ولكن حقائق التاريخ تكذبهم فقناصة العرب في إسبانيا سنة ١٣٢٥ ١٣٣١ - ١٣٤١م استخدموا البارود . بل قبل ذلك بمائة سنة ١٢١٩م حين استرد الكامل دمياط كان المسلمون يستخدمون القذائف الخاطفة حتى ظن الأوربيون أنهم هالكون فاستنجد ملك فرنسا مستغيثاً « أيها السيد المسيح نجني وقومي »، كما نسب الغرب هذا الاختراع للصينيين، ولكنهم الصينيين - في حروبهم ضد المغول سنة ١٢٣٢م لم يستخدموا البارود وفي سنة ١٢٧٠ م طلب قبلاي خان المغولي من العرب أن يمدوه بمهندسين يمكنوه

أدى كل ذلك إلى تغير نظرة الإنسان إلى الكون وسيطرت النظرة الآلية الميكانيكية وكان المثال المفضل هو تمثيل الكون بالساعة[1] «إن الكون أشبه بساعة نادرة كتلك الموضوعة في ستراسبورغ حيث صُنع كل شيء بمهارة ، وعندما تشغل الماكينة تحدث معها حركة تعقبها كل الحركات المتوافقة مع تصميم المخترع »[2].

وهكذا تحول الله [عز وجل] - بنظر الغربيين - إلى ساعاتي رفيع المقام [سبحانه وتعالى] إلى إله مستريح ساكن غائب عن العمل عندما تُصوِّر الكون على أنه ميكانيكي يعمل كالساعة المحشوة بالمعلومات[3] ، ويكون بذلك نيوتن وغاليلو أبعدا الله عز وجل عن العالم وجعلاه لا يتدخل في شؤونه ، لأن قوانين الطبيعة والكون أصبحت حتمية[4] وبالتالي لم تعد لله [عز وجل] أهمية في حياتنا ، لأنه لم يعد له عمل[5] .

من استخدام البارود في حروبه ضد الصين وتم له النصر بذلك .

ودورة الدم نسبها الغرب إلى ميكائيل سرفت الإسباني ١٥٥٣م أو إلى هارفي الإنجليزي سنة ١٦١٦ م ولكنه في الواقع من اكتشاف ابن النفيس بكل جزئياته ، وكان سرفت قرأ حاشية ابن النفيس على قانون ابن سينا ، وانتحل كلمات ابن النفيس بالحرف . ونلفت النظر هنا إلى أن هذه أمثلة فقط ، لأن الانتحال كان شائعاً إلى درجة هائلة حتى أن قسطنطين الإفريقي انتحل عدداً كبيراً من المؤلفات الطبية والعلمية وكد أن يصبح أسطورة قبل أن يكتشف الغرب أن عبقرية هذا سطا على مؤلفات المسلمين وجردها من أصحابها ونسبها إلى نفسه. انظر : زيغريد هونكه « الله ليس كذلك » ص ٨١ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٥ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ . ولكن تظل الحضارة الغربية الغازية والمسيطرة اليوم هي المتحكمة في إبراز من تريد وإخفاء من تريد ، غير أن حقائق التاريخ المستقرة في القعر تعود للظهور عندما تحين الفرصة .

(١) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٨٤ و انظر : ج.و.ن سلفان « آفاق العلم » ص٤٠ - ترجمة محمد بدران عبد الحميد/ حمدي مرسي .

(٢) انظر : فرانكلين ل . باومر « الفكر الأوربي الحديث » ص ٥٩ ترجمة : د . أحمد حمدي محمود - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م .

(٣) انظر : السابق : ص ٨٧ .

(٤) انظر : د . ولتر ستيس «الدين والعقل الحديث» ص ١٠٦ ترجمة وتعليق وتقديم : أ.د. إمام عبدالفتاح إمام ، مكتبة مدبولي الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

(٥) السابق : ص ١١١ . لا بد من الإشارة هنا إلى أن هذه الفكرة هي امتداد لفلسفة أرسطو في تصوره للإله «المحرك الذي لا يتحرك» انظر : ول ديورانت «قصة الفلسفة» ص٣٠٢ . وانظر : أحمد أمين وزكي

ولكن نيوتن لم يقصد هذا ، بل ظن أن أبحاثه ستزيد الإيمان بالله [عز وجل] ، ولم يدر أنها قوضت الإيمان بعده[1] ، ولذلك فإن نيوتن ظل يلح على أن الله [عز وجل] يظل يتدخل في تصحيح مسارات الكواكب والكون ، ويعدل في قوانينه[2] ؛لأن الكون لا يستغني عن الله [عز وجل] ليظل يراقبه ويصلحه كما تحتاج الساعة إلى إصلاح[3] .

لقد كان نيوتن مؤمناً بالله [عز وجل] وأتباعه كذلك حتى قال فولتير « لم أر قط بين أتباع نيوتن رجلاً واحداً لم يكن مؤمناً بوجود الله [عز وجل] إيماناً عنيفاً قوياً »[4] .

إلا أن الرياضيين الذين تبعوه رأوا أن وظيفة الله عز وجل في الكون « الساعة » تنحصر فقط في إدارة تلك الساعة في البدء[5] ، ولذلك قال باسكال عن ديكارت بأنه كان مستعداً للاستغناء عن الله [عز وجل] لولا حاجته إليه لكي يعطي نقرة تحريك العالم[6] ، ثم لا حاجة بعد ذلك لتدخل الإله في شؤون الكون والطبيعة .

ومن هؤلاء الرياضيين «لابلاس » الذي اكتف أن الكواكب تصحح مساراتها بنفسها[7] ، وبالتالي لا ضرورة لما رآه نيوتن من تدخل الإله، فالحاجة إليه لم تعد ماسة بنظرهم، وقال لنابليون عندما سأله عن الله [عز وجل] : سيدي لست بحاجة إلى مثل هذا الافتراض[8] .

نجيب محمود « قصة الفلسفة اليونانية » ص ٢٣٢- ٢٣٣ وانظر : يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ١٧٨- ١٨٠ .

(١) « الدين والعقل الحديث » ص ٩٣ وانظر : « العلم في منظوره الجديد » ص ٥٨.

(٢) انظر : ولتر ستيس «الدين والعقل الحديث» ص١٠٧ وانظر : « العلم في منظوره الجديد » ص ٥٨ .

(٣) انظر : فرانكلين ل . باومر « الفكر الأوربي الحديث » ص ٨٩ وانظر : راندال «تكوين العقل الحديث » ص ٤٥٠ .

(٤) انظر : راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٤٥٠ والعلم في منظوره الجديد ص ٥٨ .

(٥) انظر : السابق ص ٤٥١ .

(٦) انظر : فرانكلين ل. باومر « الفكر الأوربي الحديث » ص ٨٨ .

(٧) هو رأى في الظاهر أنها تصحح مساراتها بنفسها ، ولكن ليس لأحد أن ينفي وجود قوة توجهها وتحركها قال عز وجل : ﴿**إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ..**﴾ سورة فاطر آية ٤١ .

(٨) انظر : ولتر ستيس « الدين والعقل الحديث » ص ١٠٩ ، وروبرت أغروس وجورج ستانسيو « العلم في منظوره الجديد » ص ٥٨ .

وكلامه هذا منقوض ببساطة لأن الملاحظة المباشرة لا تنجب الحتمية ،لأنها لا ترى ما وراء الظواهر[1] ، وهو ما أكده هيوم وقبله الغزالي كما سنرى لاحقاً .

ولكن على كل حال يبدو أنه من المستحيل على من يؤمن بالفيزياء النيوتني أن يثبت وقوع أي حادث معين بشكل خارق للطبيعة فقد ولى زمن المعجزات طبقاً للنظرية النيوتنية[2] ، ولم تعد هناك حاجة إلى الله [عز وجل] ليجعل **الميكانيزم** يعمل ، فالكواكب تبعاً لنيوتن قذفتها يد الله [عز وجل] في الأصل ، ولكن بعد أن فعل هذا وأصدر قانون الجاذبية سار كل شيء بذاته بغير حاجة إلى مزيد من التدخل الإلهي ، وحين اقترح لابلاس أن نفس القوى التي تعمل الآن لا بد أنها كانت السبب في خروج الكواكب من الشمس دفع اقتراحه هذا إسهام الله [عز وجل] في الطبيعة إلى الوراء مدىً أبعد ، ومع ذلك يمكن أن يظل الله عز وجل خالقاً ، وحتى هذا كان مشكوكاً فيه - بنظر الغربيين - ما دام لم يكن واضحاً أن العالم كانت له بداية في الزمان[3] .

هذه النظرة الآلية الميكانيكية التي سيطرت لمدة قرنين من الزمان على الفكر الأوربي وسميت بمبدأ الحتمية كانت مرتبطة تاريخياً كما هو ملاحظ بعلم الفلك[4]، وظل النزاع بين الحتمية واللاحتمية غافياً نوعاً ما حتى جاءت ثورة **هيزنبرغ** وأيقظته ، ولا ترضى هذه الثورة بأقل من إقامة لا حتمية موضوعية[5] ، فقد وصل العلماء في السنين الحديثة إلى مرحلة من أهم مراحل تطور التفكير العلمي ، وذلك حين عدلوا عدولاً تاماً عن تفسير الكون تفسيراً ميكانيكياً[6]، وبدأ تفسير الكون يتم وفق آراء جديدة ، وإن لم تكن هذه

---

(١) انظر : غاستون باشلار « الفكر العلمي الجديد » ص ١٠٦ .

(٢) انظر : راندال «تكوين العقل الحديث » ص ٤٤٨ .

(٣) انظر : براترند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٧٤ الجملة الأخيرة يعبر فيها براترند رسل عن لا أدريته وحيرته .

(٤) انظر : غاستون باشلار « الفكر العلمي الجديد » ص١٠٣ترجمة : عادل العوا – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – لبنان – الطبعة الثانية – ١٩٨٣م – ١٤٠٣هـ .

(٥) انظر : السابق ص ١٢٣ .

(٦) انظر : السابق ٤٤ .

الآراء واضحة وضوحاً تاماً[١] ، ولكن أهم فكرة جديدة تمخض عنها العلم الحديث هي قاعدة اللاحتمية ، وهي نقيض قاعدة الجبرية الصارمة التي كانت تسيطر على العالم قبل الآن[٢] وانهارت نظريات نيوتن ولابلاس ومن نحا نحوه ، وهي تُستبدَل الآن بنظرة أخرى جديدة تختلف عنها[٣].

المطلب السادس : الدين أمام الفلسفة التجريبية :

لم يكن الفلكيون وحدهم في المعركة ضد الكنيسة ، وضد أرسطو والثقافة المدرسية ، بل كان إلى جانبهم عدد من الفلاسفة التجريبيين والعقلانيين يسهمون في تحديث العقل الأوربي ، ويُعتبر **فرنسيس بيكون** ١٥٦١–١٦٢٦م من أبرز الفلاسفة التجريبيين وقد أشرنا سابقاً إلى فصله بين العلم والإيمان وأدلة كل منهما ، وتبنيه لمقولة الحقيقة المزدوجة ، وهو بالإضافة إلى ذلك يكاد يظهر على أنه ديمقريطسي فيقرر أن الحركة الطبيعية للذرة هي حقاً أقدم قوة ، وهي القوة الفريدة التي تُكوِّن الأشياء جميعاً من المادة وتصوغها منها ، ولا يمكن أن تكون لهذه المادة الأولية وقوتها وفعلها أي علة طبيعية ، فما من شيء يسبق المادة نفسها ، ولهذا فلا يمكن أن توجد لها علة كافية[٤] وهو ما رآه أبيقور ٣٤٢ ق . م أيضاً قبل قرابة ألفي سنة[٥].

وتوماس هوبز ١٥٨٨-١٦٧٩م الذي رأى أن جوهر الدين لا يقوم على الحقائق ، وإنما على خوف الفرد من القوة المجهولة أو الخوف من الموت ، وما الصفات التي نخلعها على الإله إلا أسماء تعبر عن عجزنا عن معرفته ، وعن رغبتنا في وصفه بعبارات

---

(١) انظر : غاستون باشلار « الفكر العلمي الجديد » ص٤٧ .

(٢) انظر : السابق : ص ٦٨ .

(٣) انظر : السابق : ١٥٢ وانظر : جورج طرابيشي « نظرية العقل » ص ٢٧٤-٢٧٧ . دار الساقي – الطبعة الثانية ١٩٩٩ م .

(٤) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص١٣٧ وقارن مع : « قصة الفلسفة اليونانية » لأحمد أمين وزكي نجيب محمود ص ٧٢ ، و « تاريخ الفلسفة اليونانية » ليوسف كرم ص ٣٨ .

(٥) انظر : يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» ص٢١٧ ، وانظر : زكي نجيب وأحمد أمين « قصة الفلسفة اليونانية » ص٣١ .

تمجيدية من شأنها إرضاء قوة مجهولة[1].. هذا الرأي الذي يزعمه هوبز لا يختلف عما نادى به قبله بأكثر من ألفي سنة الفيلسوف اليوناني ديمقريطس ٤٧٠ – ٣٦١ ق . م كما أنه يتبنى رأيه في فناء كل شيء إلا الذرات والفراغ[2] .

والدين عند هوبز نافع على المستوى السياسي فهو أداة في يد السلطان لحكم المواطنين ، ولهذا فيجب أن تكون المسائل المتعلقة بالعقيدة والعبادة ، وتفسير الكتاب المقدس في يد السلطان، له أن يقول فيها كلمته النهائية .

وهكذا ينتهي إلى أن الدين ليس إلا تبريراً لغايات الدولة والأشخاص[3]. بالإضافة إلى ذلك فهو أبيقوري في الأخلاق فهي عنده قائمة على أساس من اللذة والأنانية ، وأن الإنسان ما هو إلا ذئب لأخيه الإنسان ، ويكرس الآليه والمادية والنفعية[4] وأخلاق السوق وأخلاق المصلحة الذاتية اللتان نشأتا في عصره[5] .

ومن هؤلاء التجريبيين أيضاً **جون لوك** ١٦٣٢-١٧٠٤م الذي لم يستطع أن يجاهر بعدائه للمسيحية ، ولم يخف على المقربين منه ازدراءه لها فقد كتب لصديقه «ليبنتز» أنت وأنا لدينا الكفاية من هذا العبث «يقصد الميتافيزيقا»[6] .. وقال أيضاً : «لم تبق حاجة أو

---

(١) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٤٠ وانظر : روبرت أغروس « العلم في منظوره الجديد » ص ٧٩ ، ٨٠ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفةالحديثة » ص ٥٦ .

(٢) انظر : يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» ص٤٠ وانظر : ول ديورانت «قصة الفلسفة» ص ٣١٧ وزكي نجيب وأحمد أمين « قصة الفلسفة اليونانية ص ٧٦ .

(٣) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص١٤٠ وانظر : روبرت أغروس « العلم في منظوره الجديد » ص ٨١ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٥٦ .

(٤) انظر : كافين رايلي «الغرب والعالم» ص٣٦، ٣٧ وانظر وليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٨٤ ، ٨٥ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٥٥ ، ٥٦ وقارن مع زكي نجيب أحمد أمين «قصة الفلسفة اليونانية» ص ٣٠٢ ويوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» ص ٢١٩ .

(٥) انظر : كافين رايلي « الغرب والعالم » ص٤٠ وروبرت أغروس« والعلم في منظوره الجديد » ص ٧٩ ، ٨٠ .

(٦) انظر : برتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٧٧ .

نفع للوحي، طالما أن الله أعطانا وسائل طبعية أكثر يقيناً لنتوصل بها إلى المعرفة»[1]. والخير والشر عنده كما رأينا عند هوبز وأبيقور مرتبطان باللـذة والألم، فـالخير مـا يجلـب اللـذة، والشر ما يجلب الألم[2].

ولكن إسهام لوك الأكثر وضوحاً كان في القضاء على ما كان شائعاً من «الحـق الإلهـي للملوك»؛ فقد فند حجج وادّعاءات سير روبرت فيلمـو الـذي حـاول أن يكـرس هـذا الحق، واستطاع لوك بالإضافة إلى عوامل أخرى أن يبين أن الحكومة والملـك ليـستا شـيئاً إلهياً[3]. ودعا إلى الفصل بين الدولة والكنيسة، وأصدر كتابين أحدهما «لا ضرورة لمفسر معصوم للكتب المقدسة» والثـاني «معقوليـة المـسيحية» غلّـب فـيهما الجانـب العقـلي في المسيحية، ودعا إلى عقلنتها لكي تقبل[4].

برز بعد ذلك **جورج باركلي** ١٦٨٥ –١٧٥٣م بنظريته الطريفة في إنكار المادة، وعـبر عن ذلك بقوله: «وجود الشيء هو أن يكون مُدرَكاً»[5] وعبر عن ذلك في سـنة ١٧١٠م عندما أصدر كتابه «بحث في مبادئ المعرفة البشرية»[6]، ويعني بذلك أن كل ما نراه مـن موضوعات مادية ليس موجوداً إلا لأننا ندركه فقيل له: إن الشجرة بناءً على ذلـك يجـب أن تتوقف عن النمو حين لا يراها أحُد، فأجاب بأن كل ما هو موجود ولا نـدركه نحن، فهو موجود لأن الله عز وجل يدركه، فالصخور والأحجار موجودة بفضل إدراك الله عز وجل لها[7].

بناء على نظريته هذه فالموضـوعات المبـاشرة للفكـر هـي المعـاني دون الأشـياء، وغـير

---

(١) انظر: راندال «تكوين العقل الحديث» ص ٤٤٠ .

(٢) انظر: برتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ١٨٣ .

(٣) انظر: براتراندرسل ص ٢٠٦ «تاريخ الفلسفة الغربية» .

(٤) انظر: يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ١٤٢ .

(٥) انظر. روبرت أغروس «العلم في منظوره الجديد» ص ١٠٤ وانظر وليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص١٨٢ .

(٦) انظر: روجيه جارودي «النظرية المادية في المعرفة» ص ٧ .

(٧) انظر: براتراندرسس «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٢٣٣

المُدرَك لا وجود له[1]، ولذلك فالاعتقاد بالمادة عديم الجدوى ـ عنده ـ وفيه خطر كبير لأن الأجسام ليست في الحقيقة إلا تصورات الروح، والقول بالمادية هو الذي أدى بكثير من الفلاسفة إلى وحدة الوجود كما ذهب سبينوزا وأمثاله[2]، ولذلك فهو ينكر المادية إنكاراً تاماً، ولا يعترف إلا بحقيقة واحدة يحسها في نفسه ألا وهي العقل[3].

وبعكس لا مادية باركلي كان **ديفيد هيوم** ١٧١١-١٧٧٦م فقد تبنى النزعة الطبيعية التي نادى بها بيكون وهوبز ولكن مع تطعيم هذه النزعة بمقولات الشُّكّاك الأوائل مثل **بيرون وشيشرون** وكان ينعت نفسه بـ « الشاك » وغرضه أن يعزل الدين أو ما يسميه «الخرافة المستقرة» عن أي سيطرة فعالة في الحياة الأخلاقية للفرد والإنسان الاجتماعي[4].

ولا محل في فلسفة هيوم للحديث عن وجود الله [عز وجل] أو النفس[5]، فهو يرفض أية براهين عن ذلك[6] ويقول: « لو وجد لأمكن البرهنة على وجوده »[7] وعلل الاعتقاد بوجود الله عز وجل بالحاجة النفسية، فعواطفنا هي التي ترغمنا على ذلك، وإن كان التحليل الفلسفي يفتقر إلى البرهان[8] ولم يكن هذا رأيه في الميتافيزيقا فقط، بل إنه يرفض جميع الجواهر[9] وينكر الروح والمادة، ولا يُبقي إلا على المدرَكات الذاتية نفسها[10]، ولا يعترف بأية حقائق ضرورية، والعلوم الطبيعية نسبية ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها

---

(١) انظر: يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٦٧.

(٢) انظر: يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٦٨.

(٣) انظر: ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٣٢١.

(٤) انظر: جيمس كوليز «الله في الفلسفة الحديثة» ص١٦٤ ويوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ١٧٩.

(٥) انظر: كوليز « السابق » ص ١٧٠.

(٦) انظر: جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٦٧ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ١٧٨، ١٧٩.

(٧) انظر: كوليز « السابق » ص ١٧٠.

(٨) انظر: كوليز « السابق» ص ١٧٢.

(٩) انظر: وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٠٢.

(١٠) انظر: روبرت أغروس « العلم في منظوره الجديد » ص ١٠٤.

تكرار التجربة[1] .

وتبنى هيوم في العلية - مثله مثل مالبرانش ١٦٣٨ — ١٧١٥ م الذي سبقه في ذلك - الصورة الأشعرية، حيث يُعرِّف العلية بأنها موضوع يسبق موضوعاً آخر ومجاور له[2]، ويعني بذلك أننا نستطيع من الناحية العملية أن نستنتج الأسباب من المسببات ، ولكن لا نستطيع أن نبرهن عليها رياضياً ، والعادة هي السبب الوحيد الذي يجعلنا نفكر في أن قوة أو فاعلية غير مرئية تنتقل من موضوع إلى آخر[3] .

وهنا ألفت النظر إلى أن الفرق شاسع جداً بين رؤية هيوم للعلية ورؤية الأشاعرة ، فهيوم يقرر رؤيته في العلية بسبب إنكاره لكل ما هو ميتافيزيقي أو غيبي ، وعدم إيمانه إلا بالمحسوس ، وبالتالي عدم إمكانية البرهنة على القوة التي تتحكم بالعلية . وأما الأشاعرة فمقصودهم شيء آخر هو نفي الأثر الذاتي والطبعي للأسباب ، وإثبات الإمداد الإلهي للكون بما فيه بالتأثر والتأثير والحفاظ على قيومية الله [عز وجل] للكون وإمداده له بالوجود .

وهكذا نجد أن باركلي أجهز على المادة وقضى عليها ومحاها من صفة الوجود ، ولكنه أشفق على العقل وسلم بوجوده ، فجاء هيوم فسارع بتدمير العقل والدين عن طريق تدمير النفس وتبديدها[4] ، وبذلك يكون هيوم مكرّساً للعلمانية الشاملة بفلسفته الشكّية[5].

وهذا ما دفع توماس ريد ١٧١٠ - ١٧٩٦ م إلى توظيف مقولة الذوق العام للرد عليه وعلى أمثاله من الشكاك ، ويعني بذلك أنه من الضروري برأيه أن يخضع العقل للحال المشترك بين بني الإنسان ، وهذا يعني أن المبادئ المقبولة عند جميع الناس هي مبادئ بدهية

---

(١) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٧٥ .

(٢) انظر : وليم كلي رايت ، « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٠٤ .

(٣) انظر : كلي رايت « السابق » ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٤) انظر : ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٣٢٢ .

(٥) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٧٤ .

طبعية بحيث لا تحتاج إلى تفسير ، ومن ذلك الإجماع على وجود [الله عز وجل][1] .

إلا أن هذه الحجة رفضها قبل أكثر من قرن من الزمان بيير شـارون ١٥٤١ – ١٦٠٣م إذ ينفي وجود إجماع من البشر على معتقدات واحدة ، فالمجتمعات البشرية تختلف اختلافاً جذرياً في كل شيء ، ولا يستثني من ذلك حتى وجود الله [عز وجل][2] .

ويضاف أن هيوم لا تأتي عليه هذه الحجة لأنه أصلاً يعترف بشمول الظاهرة الدينية ولا ينفي ذلك، ولكنه يعيد ذلك إلى أسباب نفسية وعاطفية كما أشرنا.

إن وصول الحجاج إلى هذا المستوى يعني أن المعركة الجدلية تكاد تُحسم لصالح الشك والإلحاد وهذا ما أكدته مرة أخرى فلسفات العقلانيين .

المطلب السابع : الدين والعقلانية :

إلى جانب هؤلاء التجريبيين كان هناك عدد من الفلاسفة العقلانيين يطرحون تصوراتهم الجديدة حول الله [عز وجل] والكون والإنسان ، ويحاولون بناء صرح جديد للعقل الأوربي على أنقاض الصرح القروسطي الذي بدأ يتهاوى ، ولكنهم في الوقت الذي بدأوا فيه البناء كان التصدع واضحاً في الزوايا والركائز التي يقوم عليها البناء الجديد . ومن هؤلاء العقلانيين ديكارت ١٥٩٦ – ١٦٥٠م وسبينوزا ١٦٣٢ – ١٦٧٧م، ومالبرانش ١٦٣٨-١٧١٥م، وليبنتز ١٦٤٦ – ١٧١٦م .

لقد حاول ديكارت أن يُعيد تأسيس الميتافيزيقا على أسس عقلية مجردة مبتدئاً بالشك ، واعتبر المذهب الميكانيكي الذي تمخض عن نزعة غاليلو الرياضية يهدد القدرة الإلهية ، ومع ذلك فهو يتبنى هذه النظرية ، ولم يفلح في تجاوزها[3] .

ورأى أن المعرفة لا تأتي عن طريق الحواس ، ولا القوة المخيلة ، وإنما بالإدراك وحده ،

---

(١) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٨١ - ١٨٣ .

(٢) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ٥٥ .

(٣) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٠٠ ، وانظر : روبرت أغروس « العلم في منظوره الجديد » ص ١٠٢ – ١٠٣ .

وهي لا تُعرَف لأنها لا ترى ولا تلمس ، ولكنها تُفهم وتُدرك بالذهن[1]. «وما دمت أدرك أنني أجد في عقلي فكرة الإله ، فكرة كائن كامل كمالاً مطلقاً... فمن هذه الحقيقة وحدها أستطيع أن أتصور الإله الآن بوصفه موجوداً، وليس معنى هذا أن تفكيري يستطيع أن يأتي بهذه النتيجة أو أن يفرض أية ضرورة على الأشياء، بل على العكس، إن الضرورة الموجودة في الشيء نفسه – أعني ضرورة وجود الإله – هي التي تفرض أن تكون لدي هذه الفكرة »[2].

«لقد رسخ في ذهني منذ زمن طويل معتقد فحواه أن هنالك إلهاً قادراً على كل شيء»[3]. و لا يمكن أن يوحي إلي بهذا المعتقد شيطان ماكر خبيث ؛ لأن هذا خداع من الله [عز وجل] والخداع نقص لا يليق بالله [جل شأنه][4].

ونلفت النظر هنا إلى أن الشك الديكارتي صعب جداً باعتراف ديكارت نفسه ، وتحقيقه عسير المنال[5]. ومن هنا فإن الذي سيرسخ في العقل الديكارتي هو الشك ، أما اليقين فليس من المؤكد حصوله في خضم الشبهات والافتراضات الهائلة التي تُحدق به .. ومن هنا فقد قال باسكال بأن ديكارت كان مستعداً للاستغناء عن الله [عز وجل] لولا حاجته إليه ، لكي يعطي نقرة تحريك العالم ، ولولا ذلك لما اعترف به[6]. وهذا آت من أن ديكارت يعتبر الإله هو الأساس اليقيني في إثبات وجود الإنسان وفي معرفة الطبيعة و إقامة العلم الطبيعي ، فإنكار الإله يستوجب انهيار كل البناء الديكارتي في المعرفة[7] وعدم

---

(١) انظر : ديكارت « تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى» ص ٨٣ ترجمة : كمال الحاج – منشورات عويدات بيروت – باريس – الطبعة الرابعة ١٩٨٨م .

(٢) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٩٢ .

(٣) ديكارت « تأملات ميتافيزيقية » ص ٥٢ .

(٤) ديكارت « السابق » ص ٥٤ – ١٦٢ .

(٥) انظر : السابق ص ٥٥ .

(٦) انظر : فرانكلين ل . باومر « الفكر الأوربي الحديث » ص ٨٨ .

(٧) انظر : زكريا فايد « العلمانية ، النشأة والأثر » ص٣٠ الزهراء للإعلام العربي – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م .

إمكانية التحقق من شيء ألبتة[1] .

ولذلك تعرض ديكارت لبعض المضايقات من البروتستانت في هولندا ، بدعوى أن آراءه تؤدي إلى الإلحاد ، وكاد يتعرض للمحاكمة لولا تدخل السفير الفرنسي[2] . وجَبُن عن نشر كتابه عن العالم في حياته لأن فيه هرطقتان : التسليم بدورة الأرض ، ولا نهائية العالم ، فخاف أن يحاكم كما حوكم جاليلو[3] ، ولذلك كان يجامل رجال الدين دائماً وبخاصة الجزويت ، وهناك من يظن أن إيمانه كان لأغراض سياسية[4] .

ويبدو أن الكنيسة شعرت بهذا ، ولذلك وضعت مؤلفاته في قائمة الكتب الممنوعة سنة ١٦٣٣ م في روما ، وحُرِّم تدريس فلسفته في الجامعات الفرنسية بمرسوم ملكي، واستُبعد كذلك مذهبه في هولندا ، والسبب في ذلك أن فلسفته تحب الوضوح ، وتميل إلى التدقيق ، والتمييز بين الأفكار والكنيسة لا ترغب بهذه الفلسفة ؛ لأن الإيمان الكنسي قائم على الأسرار[5] .

وبذلك يكون ديكارت فشل في أن يحظى برضا الكنيسة ، وفي الوقت نفسه فشل في مقاومة التيار الشكي الإلحادي ؛ لأن الجرعة الشكية التي أراد أن يُطعِّم بها أمراض الشك بقصد معالجتها يبدو أنها كانت أكبر مما تحتمله العقول وتطيقه ، فأدى ذلك إلى تفاقم الشك وانهيار الأخلاق .

أما بنظر سبينوزا ١٦٣٢-١٦٧٧م فإن ديكارت فشل لأن نظرياته عن الإله كانت ناقصة، وسبب ذلك أنها تنطلق من الوحي ، وتُسلم بالتصور المسيحي واليهودي للإله، وبتعاليم اللاهوتيين والمدرسين ، هذا التصور الذي لا يحظى بأي قيمة في فلسفة سبينوزا[6] ؛

---

(١) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص٦٧ .

(٢) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ٦٠ .

(٣) انظر : براتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٠٦ .

(٤) انظر : السابق ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(٥) انظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٠١ .

(٦) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٠٢ .

لأن فلسفته تقوم على التوحيد بين الله والطبيعة، والنفس والبدن[1] ، فأوامر الله ووصاياه هي نظام الطبيعة وقوانينها، وقدرته ومشيئته هي قدرة الطبيعة ومشيئتها، وهذا يعني أنه لا معنى للمعجزات ولا ضرورة لها[2] .

بل إن المعجزات – بنظره – لا تؤكد وجود الله [عز وجل]، على العكس إنها تشكك في وجوده، وتؤدي بنا إلى الإلحاد ! [3] لماذا ؟! لأن نظم الطبيعة، وقوانينها نظم وقوانين إلهية، فنقضها بالمعجزات يعني نقض نظام الله [عز وجل] وقوانينه، وهذا افتئات على الله [جل شأنه]، بل إنه يعتبر أن المعرفة النبوية أقل من المعرفة الطبيعية؛ لأن الأولى تحتاج إلى علامة كالمعجزة مثلاً، أما الثانية : فلا تحتاج لذلك، فهي تتضمن اليقين بطبعها[4] ، وهو في ذلك يتابع الفلاسفة الأقدمين، حتى في قولهم إن النبوة قائمة على الخيال، والوحي ليس إلا تجلٍ لهذا الخيال الواسع[5] .

وبذلك فالكتب المقدسة ليست مصادر للحقيقة عنده، وليست الأديان إلا أدوات للتنظيم الاجتماعي والأخلاقي[6]، والشعائر والطقوس ليست إلا خرافات تجميلية للدين تساعد على التحكم في العامة والسيطرة عليهم[7] .

لقد قام سبينوزا إذن بتطبيع الإله أي بجعله مساوياً للطبيعة، أو هو الطبيعة[8]، فأنزل الإله من عليائه ودمجه في الطبيعة، وأصبح قريباً من الإنسان[9] .

ولذلك لا محل للحديث عن حرية إلهية في فلسفة سبينوزا، لأن الله عز وجل لا

---

(١) انظر : مقدمة د . حسن حنفي لرسالة سبينوزا «في اللاهوت والسياسة» ص ١٢ .

(٢) انظر : سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» ص ١٤٧ .

(٣) انظر : سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» ص ١٤٧ .

(٤) انظر : سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» ص ١٤٧ .

(٥) انظر : السابق ص ١٤٢ .

(٦) انظر : جيمس كوليز «الله في الفلسفة الحديثة» ص ١٠٢ – ١٠٣ .

(٧) انظر : سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» ص ١١٣ .

(٨) انظر : كوليز «الله في الفلسفة الحديثة» ص ١٠٤ .

(٩) انظر : السابق ص ١١٥ .

يستطيع أن يغير في القوانين الطبعية -بنظره- والقول بقدرته على ذلك كالقول بأن الله [عز وجل] بوسعه أن يحول دون أن يكون مجموع زوايا المثلث مساوياً لزاويتين قائمتين[(١)] .

وهذا ليس غريباً في فلسفته لأن الله [عز وجل] والطبيعة أو الكون أو الجوهر كلها مسميات لمعنى واحد عقلي ، مادي ، طبيعي ، ولا متناه ، والله علة محايثة للعالم بمعنى أنه لم يصنع العالم لأنه هو العالم[(٢)] . ويسمي الباري عز وجل « الطبيعة الطابعة » والجزئيات المحسوسة « الطبيعة المطبوعة »[(٣)] .

وعنده لا توجد حرية إنسانية فكل حدث يقع بضرورة رياضية ، حتى رغباتنا وأفكارنا تدين بأصلها إلى علل خارجية لا نستطيع التحكم فيها ، إن الحرية الإنسانية ببساطة عنده هي قبول الكون بضرورته الرياضية دون قلق أو حزن أو ضجر ، وهذا يساعدنا على التحرر من الانفعالات ، ويمكننا من إرجاع الشر إلى الخير[(٤)]، ولذلك عنده لا مبرر للخوف من الموت ولا طائل للفزع منه ، لأن فكرة الموت إذا استبدت بالإنسان استعبدته ، ولذلك فهو يطرح الخوف بهدوء[(٥)] .

وهو في ذلك يحيي الفلسفة الأبيقورية لأنها تقوم على رفض الخوف من الموت لأنه لا حياة بعده بل عدم[(٦)]، وهو يفعل ذلك لسببين كلاهما قال به أبيقور: لا حياة بعد الموت وقد قال سبينوزا بذلك[(٧)] ، والثاني : ميكانيكية القوانين الطبيعية ورياضيتها بحيث أنها تتحكم

---

(١) انظر : السابق ص ١١٥ .

(٢) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٠٤ .

(٣) انظر : السابق ص ١١٤ ، ١١٥ .

(٤) انظر : السابق ص ١١٨ - ١١٩ وبرتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٢٤ .

(٥) انظر : براتراند رسل « السابق » ص ١٣٣ .

(٦) انظر : أحمد أمين - زكي نجيب محمود « قصة الفلسفة اليونانية » ص ٣٠١ .

(٧) البقاء الشخصي عند سبينوزا وهم ولكن ثمة شيء سرمدي في الذهن الإنساني هو المعرفة السرمدية . انظر : برتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٣١ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١١٦ . وهو في ذلك يقترب من رأي ابن رشد كما يصوره الغربيون حيث يقول ابن رشد بأن العقل الخالد ليس هو العقل الشخصي وإنما العقل الكلي . انظر فرح أنطون « ابن رشد وفلسفته الدينية » ص ٤٩ .

فينا ، وبالتالي ليس لنا أي حرية ، فعلينا أن نتقبل هذا برضا ، فالسبب هـو إذن اليـأس مـن إثبات حرية الإنسان[1].

ولذلك فوحدة الوجود السبينوزية لها أصول يونانية لدى هرقليطس الذي قال بـأن الله يتخذ صوراً مختلفة من الطبيعة فهو نهار وليل وشتاء وصيف وقلة وكثـرة وغـير ذلـك[2]، ولدى بارمنيدس ٥٤٠ ق.م الذي لم يثبت إلا وجوداً واحداً هو الوجـود وهـو العـالم[3]. ولدى الرواقيين الذين قالوا بأن نسبة الله [عز جل] إلى العالم كنسبة روحنا إلينا ، فـالله عـز وجل منبث في العالم كله لأنه نفس العالم ، والعـالم جـسمه[4]، وهـو في الفلـسفة الحديثـة يقترب في ذلك من فلسفة نيقولا دي كوسا ١٤٠١ –١٤٦٤ م ، وجيوردانو برونو ١٥٤٨ – ١٦٠٠ م[5].

استمرت هذه النزعة العقليـة بعـد سـبينوزا لـدى مـالبرانش ١٦٣٨ ، ١٧١٥م الـذي تتلخص فلسفته في هذه العبارة « ما من شيء إذا تأملنـاه كـما ينبغـي إلا ردنـا إلى الله [عـز وجل] »[6] ، وأن مجرد التفكير بوجود إله يعني أنه موجود ويكفـي لإثبـات وجـوده[7]. ولكن إلهه كإله سبينوزا محكوم بالطبيعة ، فهو يَعتبر قوى الطبيعـة ليـست إلا إرادة الله عـز وجل[8] ، وألصق صفة الامتداد ، كسلفه سبينوزا بالله [عز وجل] ممـا يعنـي أن [الله عـز وجل] عنده ممتد كالأجـسام ، وأن الامتـداد المحـسوس في الطبيعـة جـزء مـن الامتـداد

---

(١) انظر : أحمد أمين وزكي نجيب «قصة الفلسفة اليونانية » ص ٣٠٠ .

(٢) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ١٨ ، ١٩ .

(٣) انظر : برتراندرسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٢٣ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٨ ، ٢٩.

(٤) انظر: د. عثمان أمين «الفلسفة الرواقية» ص ١٨١ ، ١٩٥ مكتبة الإنجلو المصرية- القاهرة ط ٣ / ١٩٧١م. وانظر زكي نجيب محمود وأحمد أمين « قصة الفلسفة اليونانية » ص ٢٨٧ .

(٥) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٦، ١٩ ، ٢٠ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٤٣، ووليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤٤ ، ٥١ ، ٥٢ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٢.

(٦) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٩٨ .

(٧) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٢٧ .

(٨) انظر : السابق ص ١٢٥ .

المعقول الذي هو امتداد إلهي ، وكتب كتاباً بعنوان « الطبيعة والنعمة » ١٦٨٠م أنكرته الكنيسة[١] .

وتبنى في السببية الفلسفة الأشعرية والغزالية بالذات بكل تفاصيلها وبالمنطق نفسه وبالأدلة نفسها ، وأحياناً بالأمثلة نفسها التي استخدمها الغزالي[٢] ، وقد رأينا أن هيوم الذي جاء بعد مالبرانش في الترتيب الزمني سار على نفس الخط .

ونصل الآن إلى ليبنتز ١٦٤٦ – ١٧١٦م الذي التقى كثيراً بسبينوزا وأخذ عنه واستفاد منه ، ومع ذلك أنكر فضله عليه وقال بأنه لم يلتق به إلا مرة واحدة[٣] .

اشتُهر بفكرة المونادات وليس له منها شيء ، فالموناد هو الجوهر الفرد ، وقد اعتقد بعدد لا متناه من الجواهر الفردة[٤] ، وأنها لا تفنى لأنها خالدة ، وهو ما يعني أن العالم لا نهائي[٥] .

وأول من قال بفكرة الجوهر الفرد هما « ليوسبس ، وديمقريطس » ، وقالا أيضاً : بأنها لا نهائية ومنها مادة الكون[٦] ، واتفق معهما أيضاً أبيقور في هذه الذرية والمادية[٧] ، هذا من حيث جوهر الفكرة ، وأما الاسم « مونادات » فإن أول من قال به ليس ليبتنز وإنما

---

(١) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٩٨ .

(٢) انظر : جورج طرابيشي « نظرية العقل » ص ٢٠١ ، ٢٠٢ وهو يعتمد على مؤلفات مالبرانش مباشرة .

(٣) انظر : برتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٣٩ .

(٤) انظر : ليبنتز « المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي » ص ٢٧ ، ١٠١ ترجمة د . عبد الغفار مكاوي– دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٨م .. وله: «أبحاث جديدة في الفهم الإنساني» ص ٢١ ، ١٦٠ ، ١٦١ ترجمة: د. أحمد فؤاد كامل – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٨٣م د. ط . وانظر: برتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٤١ .

(٥) انظر : ليبنتز « المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي » ص ١٠٢ وله : « أبحاث جديدة في الفهم الإنساني » ص ٢١ ، ١٦٠ ، ١٦١ . وانظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٣٠ .

(٦) انظر أحمد أمين – زكي نجيب « قصة الفلسفة اليونانية » ص ٧٢ ، ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٣٨ .

(٧) انظر أحمد أمين ، وزكي نجيب «قصة الفلسفة اليونانية» ص ٣٠١ ، ويوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» ص ٢١٧ .

جيوردانو برونو الذي أشرنا إليه سابقاً وأُحرق من قبل الكنيسة[1] .

والمسألة الأخرى التي اشتُهر بها ليبنتز هي « مبدأ السبب الكافي » الذي يستدل بـه عـلى وجود الله عز وجل ، ويعني به « أن العالم من الممكن وجوده ، ومن الممكن عدمه ، فـما دام وُجِد فهذا يعني أن هناك سبباً كافياً لوجوده ، وهذا السبب لا بد أن يكون خارج العالم[2] .

وهنا نتساءل : أليس مبدأ السبب الكافي هذا هو المرجح الذي قال به المتكلمون ، عندما تحدثوا عن وجود [الله عز وجل] وأثبتوا ذلك لأن رجحان الشيء على غيره بدون مرجح باطل ، والوجود والعدم قضيتان متساويتان فما الذي رجح الوجود عـلى العـدم ؟ إنـه الله عز وجل[3] .

ولكن السبب الكافي عند ليبنتز يُرغم الإله دائماً على أن يختار الأفـضل وأقـصى حـدود الكمال ، وبذلك فهو يقضي على الحرية الإلهية ، لأن هذه الحرية كما يُفهم ضمناً مـن كلامـه نقص وليست كمالاً[4] . اتُّهم ليبنتز بالزندقة لأنه لم يكن يمارس العبادات إلا نـادراً ، وكـان يطلب من الكنائس التنازل عن بعض العقائد أو تعديلها حرصاً على وحدتها[5] .

المطلب الثامن : ولادة الدين الجديد « دين العقل » :

لقد تحدثنا حتى الآن عن الرشديين واعتبرناهم الممهدين للعلمنة في الغرب وأسـهم في ذلك اضطهاد الكنيسة للفكر الرشدي ، واستخدام المثقفين الغربيين لابن رشد كسلاح في مواجهة الكنيسة ، ونتج عن ذلـك ثـورة شـاملة في العقـل الغـربي ضـد الفكـر الكنـسي والأرسطي ، ولكن هذه الثورة كانت مضطرة لمهادنة الكنيسة عـلى الأقـل في العلانيـة ، وتمثلت هذه الثورة في ثلاثة تيارات تحدثنا عنها : «الفلكيون» و«التجريبيـون » و«العقليـون»

---

(١) انظر : وليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٥٢ . ويوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٣٦ .

(٢) انظر : ليبنتز «المونادولوجيا ..» ص ١١١ ولـه : «أبحاث جديدة في الفهم الإنساني » ص ٢٣٦ ، ٣٧٢ وبراتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٤٦ .

(٣) انظر : للغزالي « الاقتصاد في الاعتقاد» ص ١٦ .

(٤) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص١١٨ – ١١٩ .

(٥) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٢٥ .

وأشير هنا إلى أن هذا التقسيم ليس جامعاً مانعاً فالتيارات الثلاثة تتداخل فيما بينها أحياناً إلى حد التماهي ، ولكن كان القصد بيان الخطوط العريضة لسير العلمنة في الغرب .

لقد كانت سيادة مقولة « الحقيقة المزدوجة » أو « الحقيقة ذات الوجهين » هي الخطوة الأولى ، وكان لها من الذيوع والانتشار ما جعلها تستحوذ على عقول كثير من الفلاسفة في القرون الثلاثة الأولى ١٤ ، ١٥ ، ١٦ كما لاحظنا سابقاً [١].. وهذا لا يعني أنها اندثرت فيما بعد ، بل تفاقمت حتى أنتجت ما سمي بالعلمانية ، أو الفصل بين الدين والدولة كمظهر من مظاهرها .

لكن الخطوة الثانية التي بدأت تكتسب السيادة أيضاً في القرن السابع عشر ، وتسير متوازيتة إلى جانب « الحقيقة المزدوجة » هي ما سمي « الدين الإلهي » أو «الدين الطبيعي»[٢] أو « دين العقل » أو التأليهيين »[٣] وهي مسميات لفكرة قديمة ، تقوم على الإيمان بالله عز وجل ، ورفض النبوة والوحي والكنيسة[٤] .

---

(١) انظر : ليبنتر : « أبحاث جديدة في الفهم الإنساني » ص ٣١٥ .

(٢) يمكن الاطلاع على فكرة دين الطبيعي في جاكلين لاغريه « الدين الطبيعي » ترجمة منصور القاضي - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط ١ / ١٤٣١ هـ- ١٩٩٣ م .

(٣) وجون حرمان راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٤٣٥ ، ٤٣٦ .

(٤) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٦١ نشير إلى أنه ظهر في التاريخ من ينكر النبوة والوحي ونسب ذلك إلى البراهمة وهم قبيلة آرية سيطرت على الهند منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد انظر : أبو زهرة : « الديانات القديمة » ص ١٩ ، وقد أشار إلى إنكار البراهمة للنبوات جل المؤرخين والمتكلمين المسلمين ومن هؤلاء : الباقلاني . انظر « التمهيد » ص ٩٦ و « الإنصاف » له أيضاً ص ٦١ . والبغدادي انظر له « أصول الدين » ص ١٥٤ ، وابن حزم انظر « الفصل » ١ / ١٣٧ « والاسفراييني » انظر «التبصير في الدين » ص ٨٩ والجويني انظر له « الإرشاد » ص ٢٥٧ و « النظامية » ص ٦١ والغزالي انظر له « الاقتصاد » ص ٩٥ ، والشهرستاني انظر له « الملل والنحل » ٢٥٠ / ٢ و « نهاية الإقدام » له ص ٤٩٥ ، وابن رشد « انظر له مناهج الأدلة ص ٢٠٩ » والرازي انظر له المحصل ص ٣٠٨ والآمدي انظر له « غاية المرام » ص ٣١٨ . وأهم من كل هؤلاء البيروني الذي قضى في الهند قرابة عشرين عاماً انظر له «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » ص ٧٥ ، وفي تاريخنا الإسلامي تعلق ابن الراوندي وأبو بكر الرازي بشبهات البراهمة انظر « في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق » لإبراهيم مدكور ١ / ٨٧-٨٢ .

لقد استعلنت ديانة العقل في إيطاليا في القرن السادس عشر بين فرقة السوسيني نسبة إلى مؤسسها socini وعرفت بإنكارها لاهوت المسيح والتثليث ثم امتدت إلى بولونيا ، ثم هرب أتباعها إلى هولندا سنة ١٦٦١م ، وأما في انكلترة فقد وصل هذا المذهب على يد هربرت أون تشربري سنة ١٦٢٤ م[١].

يعتبر اللورد هربرت تشربري ١٥٨٣ – ١٦٤٨م أول من دعا إلى هذا المذهب في إنكلترة ، ولخص المبادئ التي تشكل هذا المذهب سنة ١٦٢٤م وتتلخص في الإيمان بالله عز وجل ، وعبادته ، والجزاء في الآخرة ، دون حاجة إلى الوحي [٢] ، ثم تلاه تشارلس بلوانت ١٦٥٤ – ١٦٩٣م ووليم ولياستون ١٦٥٩ – ١٧٢٤م وتوماس وولستون ١٦٦٩ – ١٧٣٣م وجون تولاند ١٦٧٠ – ١٧٢٢م وإيرل شافتسبري الثالث ١٦٧١ – ١٧١٣م والفيكونت بولنجبروك ١٦٧٨ – ١٧٥١م وأنتوني كولينز ١٦٧٦ – ١٧٢٩م وتوماس مورجان ت : ١٧٤٣م وتوماس تشب ١٦٧٩ – ١٧٤٧م وبيتر أنيت ١٦٩٣ – ١٧٦٩م[٣].

ولكن يمكن القول بأن ديانة العقل ترجع إلى أبعد من ذلك إلى الرشديين ، فقد رأينا كيف كانوا يسخرون من الأديان والكتب المقدسة ، وهذا ما يفسر انتشارها بداية في إيطاليا حيث جامعتها « بادوفا » التي كانت معقل الرشديين منذ القرن الرابع عشر كما أشرنا سابقاً[٤].

وكانت ديانة العقل هذه متضَمّنةً في المذهب الديكارتي ، وتقوم على الإقرار بوجود الله عز وجل ، ذلك أن ديكارت وإن كان يصرح باعترافه بالمسيحية إلا أنه لم يهتم كثيراً بأسرارها[٥] ، بل هناك من يعتبر أن إيمانه كان مداهنة لرجال الدين ومهادنة للكنيسة ،

---

(١) انظر : راندال «تكوين العقل الحديث» ص ٤٣٥ – ٤٣٧ .

(٢) انظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٢٠ .

(٣) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١١٦ .

(٤) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٠ .

(٥) انظر : جون هرمدن راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٤٣٨ .

ولأغراض السياسية[1] .

وتبنى سبينوزا ١٦٣٢ – ١٦٧٧ هذا المذهب وقال بأننا لسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلا فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره[2] . وغاية الوحي عنده هي محبة الله [عز وجل] بصدق وإخلاص ، ومحبة الناس ، وفعل الخير[3] ، أما من الذي يحدد فعل الخير ، وما هي صفات الله عز وجل ؟ وكيف نؤمن به ؟ فليس الوحي هو الذي يحدد ذلك ، وإنما هو سبينوزا ، حيث يضع مبادئه وشروطه للإيمان كما يراه في عقله[4] .

وقال جون لوك ١٦٣٢ – ١٧٠٤م معبراً عن هذا المذهب : « لم تبق حاجة أو نفع للوحي، طالما أن الله [عز وجل] أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقيناً لنتوصل بها إلى المعرفة»[5] .

وكانت جمعية لندن للمراسلات تحتضن المذهب التأليهي ، وتنشر كل ما يزري بالمسيحية وينصر التأليهيين ، فبالإضافة إلى نشرها لكتاب « عصر العقل » لتوماس بين ، نشرت كتابين آخرين لا يقلان زراية بالدين المسيحي هما « نظام الطبيعة » لميربودو ، و«حطام الامبراطوريات» لفولني، كما نشرت أبحاث فولتير التي تسخر بالدين المسيحي، ونشرت كذلك من الكتب المعادية للمسيحية « جمال المذهب التأليهي » و « المعجم الأخلاقي » و « جوليان ضد المسيحية » و « الأفكار الطبيعية في مواجهة الأفكار الخارقة للطبيعة » ومن الواضح هنا من خلال العناوين السابقة كيف كان الدين الطبيعي يكسب أنصاره بكثرة[6] .

---

(١) انظر : برتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص١٠٦ ، ١٠٧ وانظر مقدمة حسن حنفي لرسالة سبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص ١١ .

(٢) انظر : سبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص ١٦٨ .

(٣) سبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص ١٩٥ .

(٤) انظر : السابق ص ٣٦٠ .

(٥) انظر : راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٤٤٠ .

(٦) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١٦١ – ١٦٢ . ومن أعلام الديانة العقلية في بريطانيا نجد : **ماثيو تندال** : ١٦٥٣ – ١٧٣٣م وهو من أشهر التأليهيين الإنجليز بعد اللورد هربرت تشربري ، كتب كتاباً تحت عنوان « مسيحية قديمة قدم الخليقة » أو « الكتاب المقدس إعادة لنشر دين الطبيعة » ، في

. . . .

لندن سنة ١٧٣٠م وهو كتاب توالت طبعاته ، واعتبره التأليهيون كتابهم المقدس وأطلق تندال على نفسه «التأليهي المسيحي» اعتقاداً منه بعدم وجود تعارض بين المسيحية والمذهب التأليهي، وبأن المسيحية تطابق دين الطبيعة الخالد . انظر : رمسيس عوض «الإلحاد في الغرب » ص ١٤٣ – ١٤٤ ووليم كلي رايت ص ٢٢٠ . **جون تولاند** : ١٦٧٠ ١٧٣٣م كتب كتاباً بعنوان : « مسيحية بدون أسرار » نشره سنة ١٦٩٦م وهو متأثر بكتاب جون لوك « معقولية الدين المسيحي » اتُّهم الكتاب بالهرطقة ، مما دفع مؤلفه إلى الهرب من إيرلندا إلى انكلترة واتُّهم بإنكار التثليث وألوهية المسيح . انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١٤٥ – ١٤٦ ووليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٢٠ . ويعتبر – هذا – أبرز من عبر عن الأفكار التأليهية في عصره، فرفض العناية الإلهية والوحي ، والنفس، والمعاد . انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١٥١ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٥٥ . شافتسبري : ١٦٧١ – ١٧١٣م الرأي عنده أن الهدف وراء الأخلاق هو الدفاع عما يمكن تسميته اللاهوت الطبيعي أو الدين الطبيعي ، وليس عن الأخلاق المستمدة من أية قوى غيبية أو خارجية ، فالدين الطبيعي يختلف عن الدين المنزل في أنه مبادئ تستند إلى قوانين الطبيعة ونواميسها انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١٥٢ ووليم كي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢١٨ . واعتبر شافتسبري أن ارتباط فعل الخير بالثواب في الآخرة فيه نظرة نفعية تتنافى مع المسيحية الحقة ، ويسخر من دعاة الفضيلة الذين يؤسسون دعوتهم على أساس من الإيمان بالتنزيل ، والحق بنظره أن الأساس هو أن نظرة الإنسان السليمة تدفعه إلى فعل الخير . انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١٥٤ . ويرى أن الفكر الديني التقليدي من ألد أعداء الدين الحق ، والمقصود بالدين الحق في نظره هو الدين الطبيعي ؛ لأن الدين التقليدي يدعو إلى الإيمان بالمعجزات ، وانتهاك قوانين الطبيعة ، ونظام الكون في حين أن دين الطبيعة ينبني على أساس التجانس والتناغم والتوافق الموجود في الكون انظر : « السابق » ص ١٥٥ . ولعلنا هنا نتذكر سبينوزا . ومما يدل على نفوذ – هذا – في عصره أنه تأثر به فولتير ، ولسنج ، ومندلسون ، وهيردر ، إلى جانب كل من ليبنتز وديدرو . انظر : السابق ص ١٥٣ . **توماس بين ١٧٣٧ – ١٨٠٩م** : ارتبط اسمه بالمذهب التأليهي ، وتتضح زرايته بالدين المسيحي في كتابه « عصر العقل » الذي ظهر أول جزء مه عام ١٧٩٣م ، والرأي عنده أن العهد القديم مليء بقصص الفحش والتهتك ، والعهد الجديد مليء بالمتناقضات ، وقد بلغت حماسة المؤمنين بأفكار « بين » مبلغاً دفعهم إلى إطلاق اسم الكتاب المقدس الجديد على كتابه « عصر العقل » ويرون أن مجرد اقتنائه دليل على التحضر . انظر : السابق ص ١٥٨ ١٦١ ووليم كي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٤٠ . يقول « بين » في كتابه عصر العقل : « في جميع الأديان التي تم اختراعها لا يوجد دين أشد إهانة لله القدير ، ومدعاة لجهل الإنسان ، وأكثر عداوة للعقل وتناقضاً مع ذاته من ذلك الشيء المسمى بالمسيحية » انظر : رمسيس عوض « الإلحد في الغرب » ص ١٦٢ . ويلخص

وكانت في لندن جمعية أخرى ازدهرت في القرن الثامن عشر تسمى « جمعية البحث الحر المخلص » بلغ عدد أعضائها سنة ١٧٥٢م نحو ٣٠٠ عضواً جلهم من المؤمنين بالدين الطبيعي وكان بيتر أنيت ١٦٩٣ – ١٧٦٩م أحد الأعضاء البارزين الذين يلقون المحاضرات في الأعضاء ، وقد أدين بسبب هرطقاته وتجديفاته[١] .

وفي ألمانيا كان لسنج ١٧٢٩ – ١٧٨١م يقول : بأن الكتاب المقدس ليس ضرورياً للإيمان بالمسيحية ، لأن هذه – أي المسيحية – أسبق في وجودها من قبول الكنيسة للعهد الجديد بصورته الراهنة ، كما أن الدليل على صحة جوهر المسيحية يكمن في ملاءمتها لحاجات الطبيعة البشرية ومتطلباتها وليس في معجزاتها ، وأن روح الدين لا تتأثر بأية أفكار مهما بلغت من جرأة وجسارة ، وأعلن أنه لا يؤمن بسائر الأديان ، وأن كل دين يمثل كلمة الحق الأخيرة ، وأن أي هجوم عليه لا يضيره ، وأن كل الأديان لها فضل على الإنسانية باشتراكها في تطوير حياتها الروحية ، ولا يوجد دين يمتلك احتكار الحقيقة[٢] .

وفي أمريكا كان من أشهر التأليهيين بنيامين فرانكلين ١٧٠٦ – ١٧٩٠م أنكر ألوهية المسيح ، وتقبل الأخلاق الدينية بطريقة نفعية براجماتية ، وكان يسمي نفسه «التأليهي» واستحدث صلاة خاصة بمذهبه تخالف صلاة المسيحيين كان يتوجه بها إلى الله [عز وجل] كل يوم[٣] .

أما في فرنسا فقد كان دنيس ديدرو ١٧١٣ – ١٧٨٤ م قد تأثر بالتأليهيين الإنجليز مثل شافتسبري وجون لوك وفرنسيس بيكون ، ورفض الأخلاق النابعة من الدين المنزل ،

بين إيمانه بما يلي « أؤمن بإله واحد ، وآمل في سعادة تتجاوز الحياة على الأرض ، وبالمساواة بين البشر ، كما أؤمن بأن واجبات الدين تتلخص في تثبيت العدل والمحبة والرحمة والسعي إلى إسعاد جميع زملائنا في الخليقة » انظر : رمسيس عوض « السابق » ص١٦٣ . ويمكن مراجعة أفكار الفلاسفة السابقين حول الدين الطبيعي في : جاكلين لاغريه «الدين الطبيعي» ص١١٩ فما بعد ترجمة : منصور القاضي – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط١ / ١٩٩٣م .

(١) انظر : رمسيس عوض « السابق » ص ١٦٥ .

(٢) انظر : السابق ص ١٨٦ ووليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٣٥ .

(٣) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١٨٧ .

وآمن بالأخلاق النابعة من فيض القلب بعيداً عن المواضعات الاجتماعية[1] ، وكـان مثلـه مثل فولتير يريد أن يرى آخر ملك مشنوقاً بأمعاء آخر قسيس[2] ، وأدلتــه على وجـود الله عز وجل نفس أدلة المؤلهة الطبيعيين[3] ، وكان يقول «أكاد أجن من كوني مقتنعاً بفلسفة شيطانية لا يملك عقلي إلا تصديقها ، ولا يملك قلبي إلا رفضها»[4].

وقال بالهمجي النبيل ، وعبر عن هـذه الفكـرة في كتـابين كتـبهما سنة ١٧٦٩م وهما «رؤيا دي لامبرت» و « تكملة الرحلـة إلى بوجينيفـل » ويقـارن في الكتـاب الأخـير بـين السعادة الفطرية والبدائية التي يشعر بها سكان جزيرة تاهيتي وشقاء الإنـسان المتمـدن[5]. وهي فكرة توسع فيها بعده جان جاك روسو ١٧١٢ – ١٧٧٨م ؛ فقد كتب مقالاً ذهـب فيه إلى أن العلوم والفنون والآداب هي ألد أعداء الأخلاق، وأنها تستعبد البشر، وتفـرض القيود عليهم، في حين أن الإنسان البدائي الذي يسير عاري الجسد لا تكبلـه القيـود أكثـر حرية وتلقائية من الإنسان المتمدن[6].

وكان فولتير ١٦٩٤ – ١٧٧٨م قد نظم قصيدة حول زلزال لشبونة سنة ١٧٥٥م تلقي بظلال الشك حول وجود عناية إلهية في هذا العـالم ، ورد عليـه روسـو واتهمـه بالإلحـاد ، وألقى بالمسؤولية على أهل المدينة لأنهم يسكنون في أبنية مرتفعة ، فلـو أنهـم عاشـوا حيـاة البداوة « كالهمجي النبيل » في ظلال الغابات لما أصابهم الزلزال بكل هذا الدمار[7].

وقال في رده على فولتير : إن الله عز وجل يحكم العالم بقـوانين عامـة ، ومـن العبـث أن نتوقع من داخل المنظور الزمني أن يمنح الإنسان استثناءات خاصة[8].

---

(١) انظر : السابق ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٢) انظر : ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٢٨٩ .

(٣) انظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٣٣ .

(٤) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٢١٣ .

(٥) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١٧٨ .

(٦) انظر : السابق ص ١٨٠.

(٧) انظر : السابق ص ١٨١ .

(٨) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٢٢١ .

والجدير بالذكر هنا أن روسو لم يكن في رده على فولتير منطلقاً من عقيدة دينية ، وإنما كان يمارس نوعاً من الانتهازية ضد فولتير ، بسبب كراهيته له للعداوة التي بينهما، وكان يستغل الظروف للتقرب من الكالفينيين في سويسرا الذين ثاروا ضد مسرحيات فولتير[1] .

وفي كتابه « إميل » يدافع روسو عن مبادئ الدين الطبيعي ، ويرفض الأخلاق القائمة على الوحي ، وقد أغضب بذلك الكاثوليك والبروتستانت معاً عندما قال : « لست أخمن بوجود قواعد للسلوك ، ولكنني أجد هذه القواعد منحوتة في أعماق قلبي ، وقد سطرتها الطبيعة بحروف لا تمحى »[2] ، وهذا يعني أن اعتقاده في الله عز وجل قائم على أساس شخصي ذاتي لا يمد أي شخص آخر بأسس لهذا الاعتقاد[3] .

ونعود إلى فولتير وقد تركناه آخراً لأنه يُعتبر الممثل الرئيس لدين العقل في باريس وفي أوربا ، وهو وإن لم يعاصر الثورة الفرنسية إلا أن كتاباته الأدبية المؤثرة دفعت سكان باريس في عهد الثورة إلى تمجيد العقل إلى درجة دفعتهم إلى عبادة « إلهة العقل » المجسمة في شكل امرأة حسناء من نساء باريس[4] .

وقد أخذ دينه العقلي عن الفلاسفة الإنجليز حيث أقام في انكلترة من عام ١٧٢٦م إلى عام ١٧٢٩م هرباً من السجن في فرنسا ، وأعجبه مذهب التأليه الطبيعي عند تولاند ، وآمن بالاستغناء عن الوحي وبأن المادة أزلية ، وأن قوة الله عز وجل محدودة ، وذلك لكي يفسر وجود الشر في العالم[5] .

ذلك أن زلزال لشبونة سنة ١٧٥٥م قد أثر عليه فأنكر العناية الإلهية ، أو انتقص منها

---

(١) انظر : برتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٢٩٤ .

(٢) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب» ص ١٨٢ وبرتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٢٩٨ .

(٣) انظر : لبراتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٢٩٧ وله أيضاً : حكمة الغرب ٢ / ١٤٥ . ترجمة : فؤاد زكريا – سلسلة عالم المعرفة – العدد ٧٢ مطابع الرسالة – الكويت وانظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٣٣ .

(٤) انظر : ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٣١٧ ترجمة : د . فتح الله محمد المشعشع – منشورات مكتبة المعارف – بيروت الطبعة السادسة د . ت .

(٥) انظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٢٥.

فقال إنها لا تهتم بالجزئيات وإنما بالكليات فقط[1] ، وكان يعادي المسيحية والإلحاد على حد سواء ، ويعتنق مذهب الألوهية[2] ، وكان متردداً في الخلود[3] ، ولم يقتنع بلا مادية الروح ، ولكنه كان يعترف بالمنفعة الأخلاقية لفكرة الخلود في الحياة الاجتماعية[4] ، ويرى أن المؤمن الوحيد الذي يجب أن نعترف به هو المؤمن بالله [عز وجل] ، والمنكر للوحي ، والإنجيل الوحيد الذي يجب أن نقرأه هو كتاب الطبيعة الكبير الذي كتبته يد الله [عز وجل] ، وختمته بخاتمها ، والديانة الوحيدة التي يجب التبشير بها هي عبادة الله والسعي للخير[5] ، ويريد أن يرى آخر ملك مشنوقاً بأمعاء آخر قسيس وهو ما ردده بعده ديدرو كما أشرنا آنفاً[6] .

إن هذه العبارة الأخيرة تؤكد لنا كم عانت أوربا من الاختناق بين فكي الكماشة : الملوك ، والكنيسة مما دفعها إلى ردة فعل قوية تجلت فيما نرى من مذاهب وتيارات فكرية تسير في طريق العلمانية على المستويين اللذين عانت منهما : السياسة والدين .

ومع ذلك فقد كان فولتير مضطرباً متقلباً فتتغلب عليه النزعة الشكية أحياناً ، والنزعة الإيمانية أحياناً أخرى[7] فهو يقول : « إن الاعتقاد القاطع بعدم وجود إله خطأ أخلاقي مروِّع ، خطأ لا يتمشى مع أية حكومة تتسم بالعقل والحكمة » ، وإنه من الأفضل بكثير من الناحية الأخلاقية أن نؤمن بوجود إله من عدم الإيمان بوجوده فـ « لو لم يكن الله [عز وجل] موجوداً لتعين اختراعه» [8] » .

وكان يقول : « يثير الرأي القائل بوجود الله [عز وجل] صعوبات ، ولكن الرأي

---

(١) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٩٠ .

(٢) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص٢٠٤ .

(٣) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٩٠ .

(٤) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٢١٢ .

(٥) انظر : جون هرمان راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٤٤٦ .

(٦) انظر : السابق ص ٤٦٢ .

(٧) انظر جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٢٠٣ .

(٨) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١٧٧ .

المعاكس ينطوي على أمور مستحيلة »[1] .

ولكن الشيء الذي لم يتردد فيه هو إنكاره للأديان والوحي والتنزيل والمعجزات وعبر عن ذلك في كتابه « مبحث في الميتافيزيقا » ومقاله الذي نشره عام ١٧٤٢م بعنوان «المذهب التأليهي»[2] . وختم حياته بقوله : « أموت على عبادة الله ومحبة أصدقائي وكراهية أعدائي ، ومقتي للخرافات والأساطير الدخيلة على الدين »[3] .

* * *

(١) انظر : جون هرمان راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٤٥٢ .

(٢) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١٧٦ ، ١٧٢ – ١٧٣ .

(٣) انظر : ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٣١٢ .

المبحث الثاني

حصاد العلمانية ودين العقل

المطلب الأول : إلهٌ ناقص وإلهٌ ميّت :

إن الطريق الذي يسير فيه الفكر الأوربي يبعث على الشفقة ، لأن الإنسان الذي يصر على تنكب الطريق الواضح المعبد المستقيم ليسلك طريقاً وعراً مظلماً ينتهي إلى مفازه مهلكة علينا أن نشفق عليه ، ونتلطف به ليعود إلى الجادة ، فهو كالجمل الشارد لا تزيده المطاردة والصياح إلا شروداً ، ولا تتسنى إعادته وترويضه إلا بالرفق والتفكير والحيلة ، وما أجمل هنا أن نتذكر حديث النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين قال : « مَثَلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهَا جَعَلَ الْفَرَاشُ وَهَذِهِ الدَّوَابُّ الَّتِي فِي النَّارِ يَقَعْنَ فِيهَا وَجَعَلَ يَحْجُزُهُنَّ وَيَغْلِبْنَهُ فَيَتَقَحَّمْنَ فِيهَا قَالَ : فَذَلِكُمْ مَثَلِي وَمَثَلُكُمْ أَنَا آخِذٌ بِحُجَزِكُمْ عَنْ النَّارِ ، هَلُمَّ عَنْ النَّارِ ، هَلُمَّ عَنْ النَّارِ ، فَتَغْلِبُونِي تَقَحَّمُونَ فِيهَا »[(١)] .

لم يتوقف تطور الفكر الأوربي المتمرد على الوحي عند إنكاره النبوة ، والوحي والاعتراف بالله [عز وجل] ، بل تفاقم الأمر إلى الانتقاص من الذات الإلهية ، وتفويض العقل في تحديد الصفات الإلهية ، بل في تكييفها وتوصيفها .

هذا التيار الانتقاصي ليس جديداً وإنما كانت بعض مقولاته تتردد على ألسنة بعض الفلاسفة قديماً ولكنه في أوربا تحول إلى تيار له أنصاره ودعاته وفلسفته . فقد زعم أرسطو أن الله عز وجل محرك لا يتحرك[(٢)] ، وأنه لا يفكر إلا بنفسه وذاته فهو في سعادة أبدية[(٣)] ، فهو على ذلك أناني لا تهمه مخلوقاته وهو ما قاله أيضاً أبيقور بعده[(٤)] .

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الرقائق رقم ٦٠٠٢ ومسلم رقم ٤٢٣٥ كتاب الفضائل .

(٢) انظر : أحمد أمين زكي نجيب محمود « قصة الفلسفة اليونانية » ص ٢٣٢ ، ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ١٧٨ ، ١٨٠ .

(٣) انظر : « قصة الفلسفة اليونانية » ص ٢٣٣.

(٤) انظر : السابق ص ٣٠٢

وفي الفلسفة الحديثة رأينا سبينوزا لا يفصل بين الله والطبيعة مطلقاً ، وقام بتطبيع الإلـه أي بجعله مساوياً للطبيعة أو هو الطبيعة[١] . إن إله سـبينوزا نـزل مـن عليائـه وانـدمج في الطبيعة، وأصبح قريباً من الإنسان[٢] ، ولم تعد للإله أية حرية في فلسفة سـبينوزا ؛ لأنـه لا يستطيع تغيير قوانين الطبيعة[٣] لأنه هو الطبيعة[٤] . والله عنده علة محايثة للعالم بمعنى أنه لم يصنع العالم لأنه هو العالم[٥] .

أما فولتير ١٦٩٤ –١٧٧٨م فقد اعتبر الحرية الإلهية مقيدة ، وأنـه لا بـد مـن ضرورة تحدد النشاط الإلهي: « لقد صدر العالم دائماً عن هـذه العلـة الأولى الـضرورية مـثلما يـصدر الضوء عن الشمس ، بطريقة الصدور الأبدي الضروري»[٦] ، وهذا يعني حتمية مفروضـة على الأفعال الإلهية ، وقصده من ذلك أن يفسر مشكله الشر في العـالم ، ولـذا اعتـبر أن الله عز وجل ليس مسؤولاً عن الشر ، لأنه مرغم على فعله[٧] [سبحانه وتعالى].

وهذا يعني أن الإلـه لا يتـصف بـالكمال المطلـق فهـو إلـه نـاقص . وقـد تبنـى جـون استيوارت مل ١٨٠٦ –١٨٧٣م هذا الرأي ، فهو أولاً يعبر عن تردده في وجود إله أصـلاً ، لأن النظرة العلمية – بنظره – تتنافى مع وجود إله يحكم العالم بقوانين متغيرة تخـضع دائـماً لنزواته[٨] – جل وعلا – ، من أجل ذلك فهو يُقر بوجود إله نـاقص ، محـدود القـدرة[٩] ، وذلك لكي يحل ـ بنظره ـ مشكلة الشر في العالم[١٠] ، فمـن الأنفـع أخلاقياً ـ بنظـره ـ أن نتصور الله – عز وجل – على أنه صانع حـسن المقـصـد ، ولـيس خالقـاً ، وأنـه ذو قـدرة

---

(١) انظر : كوليز « السبق » ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٢) انظر : السابق ص ١١٥ .

(٣) انظر : راندال « تكوين العقل الحديث » ص ٣٨٢ .

(٤) انظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص١١٤ .

(٥) انظر : السابق ص ١١٣ .

(٦) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٢٠٨ .

(٧) انظر : السابق ص ٢٠٩ .

(٨) انظر : السابق ص ٤٠٦ .

(٩) كوليز ٤٠٩ « الإلحاد في الغرب » ص ٢٠٦ .

(١٠) انظر : كوليز السابق ص ٤٠٩ ووليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤١٨ .

محدودة ؛ فهذا أفضل من أن نتصور إلهاً كلي القدرة ومع ذلك فهو لا يلغي الشر في العالم بكلمة منه[1]، لأن القدرة اللامتناهية مع هذا العالم الذي يفيض بالشر ، لا بد أن تكون قدرة شريرة ، لأنها لا تسعى لتغيير هذا الشر[2]، كما أن النظام المحدود في هذا العالم المادي يدل على منظم محدود الإمكانيات[3] .

وانضم إلى مل في - هذا الرأي - الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس ١٨٤٢ - ١٩١٠م الذي يعترف مبدئياً بأن مصدر مذهبه في الألوهية ليس النظام في الكون والاتساق فيه ، وإنما إحساس شخصي بالحاجة إلى الله عز وجل ، ليكون مقوياً للعزيمة ، ومغرياً ومنشطاً للمثل الأخلاقية[4] ولعلنا هنا نتذكر جان جاك روسو.

وإلهه هذا الذي يقر بوجوده لا يمكن أن يكون كاملاً كمالاً فريداً مطلقاً ولا متناهياً ، لأنه لو كان كذلك لأحدث هذا صدعاً في الكون[5]، إن الإله الكامل بنظره لا يدخل في علاقة مع الإنسان ، بالإضافة إلى أن الإله الذي نحتاجه هو إله متناه ، نحن أجزاء منه ، وهو نفسه جزء من العالم ، كما أن القول بإلهٍ متناهٍ - بنظره - يفسر مشكلة الشر في العالم ، ويحفز إلى الحرية والميل نحو الخير كي نعين الله - عز وجل - ونساعده على تحقيق مصائر الكون[6].

ويبدو أن هذا المذهب قد لقي من يتقدم به، ويروج له ومن هؤلاء : صمويل الكسندر[7] وماكس شيلر ، ووواي.س.برايتمان ، وتشارلز هاتشورن[8] ، بالإضافة إلى

---

(١) انظر : كوليز « السابق » ص ٤١٠ ورمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ٢٠٦ .

(٢) انظر : كوليز «الله في الفلسفة الحديثة» ص٤١٢ ووليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٤١٨ .

(٣) انظر : كوليز السابق ص ٤١١ .

(٤) انظر : السابق ص ٤٢٠ .

(٥) انظر : السابق ص ٤٣٨ ووليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤٨٣ .

(٦) انظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤١٨ و ٤٨٣ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤٢٢ .

(٧) انظر : وليم كلي رايت « السابق » ص ٥٤٧ .

(٨) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٤٤٠ .

هنري برجسون ١٨٥٩-١٩٤١م الذي قال بإله متغير متطور، ولا يدري ماذا يفعل[١]، إله نسبي، مركب، ناقص، ويكتسب دائماً شيئاً جديداً[٢]. وألفرد نورث هوايتهد ١٨٦١ – ١٩٤٧م الذي يقول بإله متناه، وفي طور التكوين، ويتطور باستمرار[٣].

إلههم هذا الناقص العاجز – تعالى الله عز وجل عن قولهم – كان لا بد أن تنتهي حالته إلى الموت وهذا ما حصل فعلاً، فقد أعلن نيتشة ١٨٤٤ – ١٩٠٠م موت الله [تعالى الله عن ذلك] وهو بإعلانه هذا لم يفعل أكثر من أنه ردد نغمة عزفها هيجل قبله، لأن هيجل كان قد رأى في تدهور الاعتقاد الفعال في الله [عز وجل] معنى من معاني موت الإله[٤].

لكن يبدو أن نيتشة بأسلوبه الأدبي قد استطاع أن يلفت الأنظار إلى قوله هذا فأعلن أن الإله قد مات بالمعنى المؤكد، وهو يعني بذلك أن فكرة الله [عز وجل]، لم تعد تمثل القيمة العليا، إن الله [عز وجل] بنظر نيتشة لم يعد قابلاً لأن يعتقد فيه أحد. ولم يعد جديراً بتصديق الإنسان، لقد أصبح الله [عز جل] هو إدانة الحياة[٥]. وهو الذي صرخ «إلى أين مضى الله ؟ سأقول لكم إلى أين مضى، لقد قتلناه أنتم وأنا. أجل نحن قتلة الإله نحن جميعاً قاتلوه، ألا تشمون رائحة العفن الإلهي ؟.. إن الآلهة أيضاً تتعفن ! لقد مات الله [سبحانه وتعالى] وسيظل ميتاً»[٦] ونيتشة في قولته هذه لا يعبر عن موقفه الشخصي في الإلحاد فحسب، بل يعبر عن اعتقاده بأن العالم الآخر بكل صوره الفلسفية فقد دعامته وانهار من أساسه[٧].

---

(١) انظر : مراد وهبة « المذهب في فلسفة برجسون » ص ٩٧، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٦ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤٤٦.

(٢) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤٤٦.

(٣) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٤٤٨.

(٤) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٦٨.

(٥) انظر : كوليز « السابق » ص ٣٧٠، ٣٧١.

(٦) د. زكريا إبراهيم « مشكلات فلسفية – مشكلة الإنسان » ص ١٩٥. وانظر : د. أبو طالب حسنين «التأويل في مصر» ص٣٢٣ رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين جامعة الأزهر.

(٧) انظر : فؤاد زكريا « نيتشة » ص ٤٠، دار المعارف ١٩٥٦ فبراير د، ط.

إن موت الإله معناه الاغتيال العمد لفكرة الله [عـز وجـل]، وسـقوط نظـام المعـايير والقيم والسلوك القائم على التسليم بتلك الفكرة، والأشخاص الذين لم يعـودوا يؤمنـون بها هم قتلة الإله، وعليهم تقع المسؤولية الشخصية عن هذه الفعلة وعواقبها[1] . فـما هـي عواقبها ؟!

المطلب الثاني : آلهة جديدة « الإنسان والمادة والعالم » :

كان نيتشة يهدف من فكرة موت الإله إفساح الطريق أمام الإنسان، لذلك يقول : «لـو كان هناك إله فكيف كنت أطيق أن لا أكون إلهاً » فبين الإنسان والإله تعارض بنظره، ولا بد لكي يتسع الطريق أمام الإنسان الأقوى أن تُزاح من طريقه كل العقبات[2] ، والألوهية في نظره عقبة تحول دون تأكيد الإنسان لذاته[3] ، تحول دون استقلال الإنـسان في الحيـاة، وامتلاكه للرقي والقوة، وهو يريد الإنسان الأقوى والأرقى[4].

هذا التطرف في الأنسنـة كان قد تقدم به فيورباخ ١٨٠٤ – ١٨٧٢م فاعتبر الإنسان هو الله [تعالى الله وتقدس] أو الله هو الإنسان[5] ، وأن الإنسان حـين يتحـدث عـن الله [عـز وجل] فإنه في الحقيقة يتحدث عن نفسه، لأن الآلهة ليست إلا تجسيداً لرغبات الإنسان[6]، والله [عز وجل] – بنظره – ليس إلا مرآة تنعكس فيها صفات النوع البشري[7]، والإنـسان هو الذي خلق الله [تعالى وتقدس] على صورته يحمل ملامحه تماماً، ووضعه في عـالم متـسام كطبيعة سامية له، وهذه الطبيعة يجب أن ترجع إليه، فالاعتقاد في الله [عز وجل] نتيجـة

---

(١) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٦٩ ، ووليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص٣٦٣، ٣٦٤.

(٢) انظر : فؤاد زكريا « نيتشة » ص ٤٠ .

(٣) انظر : السابق ص ١٣١ .

(٤) انظر : السابق ص ٩٩.

(٥) انظر : فيورباخ : « أصل الدين » ص١١٥ ، ترجمة : أحمد عبد الحليم عطية – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت الطبعة الأولى ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .

(٦) انظر : السابق ص ١٧، ٧٨ .

(٧) انظر : السابق ص ١٩ ، ٢٩ .

لضعف الإنسان وفقره، ولو كان قوياً ما كان يحتاج إلى الله [1] .

وهذا ما أراده نيتشة حيث - الإنسان الأقوى - يستغني عن الله [عز وجل وتعالى وتقدس] ثم تطورت رؤية فيورباخ من الأنسنة إلى المادية المطلقة، فأصبح الكائن الذي هو شرط مسبق للإنسان إنما هو الطبيعة، وهذه الطبيعة المجردة - بالمعنى الحقيقي لا المجازي، بالمعنى المحسوس الواقعي التي نشاهدها بالحواس - هي الله [2] [تعالى وتقدس] .

وإذا كان فيورباخ قد أنسن الإله وطبّعه، ونيتشة أماته، فإن ماركس ١٨١٨ - ١٨٨٣م - تلميذ فيورباخ - قد رفض الألوهية من أساسها ولم يعترف إلا بالمادة، وهذا يعني أن أمانويل كانط ١٧٢٤ - ١٨٠٤م لم ينجح في التصدي للتيار المادي الإلحادي، ذلك لأن مذهبه كان يحمل في داخله بذور الشك واللاأدرية، فقد كتب «الدين في حدود العقل الخالص» سنة ١٧٩٣م - يعني في السنوات الأخيرة من حياته - أرجع فيه الدين إلى العاطفة المجردة، وأوّل العقائد المسيحية تأويلاً رمزياً [3] ، ولم يكن يرى فيها أكثر من رموز مؤثرة، وأساطير تعمل على تشجيع الفاعل الأخلاقي لمواصلة جهاده ضد الدوافع الحسية [4] .

والأخلاق عنده هي التي ينبغي أن تُقدِّم أساس الاعتقاد في الله [عز وجل] وليس العكس، لأن الله [عز وجل] عنده إحدى مسلمات الأخلاق [5]، ولا ينتمي إلا إلى الأخلاق [6] ، ولا يمكن الوصول إليه عن طريق الشواهد الكونية، أو المعرفة النظرية [7] .

---

(١) انظر: السابق ص ٢٠، ٧٨ .

(٢) انظر: السابق ص ٢٩، ٥٢، ٤٩ .

(٣) انظر: يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٢١٤، ٢١٥ .

(٤) انظر: كوليز «الله في الفلسفة الحديثة» ص ٢٧٤ .

(٥) انظر: كوليز «الله في الفلسفة الحديثة» ص ٢٣١٠ .

(٦) انظر: السابق ص ٢٧٦ .

(٧) انظر: السابق ص ٢٣٥، ٢٥٦ وانظر أيضاً: روبرت آغروس «العلم في منظوره الجديد» ص ١٠٥ وديورانت «قصة الفلسفة» ص ٣٥٥ ووليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٢٩٦ وبرتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٣٢١، ٣٢٣ .

كما أنه في هذه المرحلة الأخيرة من حياته اعتبر الطقوس شكلية لا تحقق الحياة الفاضلة ، ورفض المعجزات ، والصلاة التي تستهدف تعطيل قوانين الطبيعة[1] ، ولقد وُجِّهت إليه رسالة تحذير من الحكومة تنذره بالعقاب إذا لم يَكفَّ عن نشر فلسفته التي تقوّض مبادئ الكتاب المقدس والديانة المسيحية[2] .

إن فشل كانط في التصدي لموجة الشك أدى إلى بروز التيار المادي وتفاقمه على يد ماركس ، ونقول بروزه وتفاقمه ؛ لأن التيار المادي في الحقيقة كان مألوفاً منذ القدم لدى العقل الغربي ، ويجد له في ثقافته أنصاراً فقد اخترع ديمقرطس ٤٧٠-٣٦١ ق، م مذهبه المادي القائم على الذرات « الجواهر الفردة » ونفى وجود الآلهة ، واعتبر نشوء فكرة الإله نتيجة للخوف من الظواهر الكونية، وهو ما يردده الغربيون والعلمانيون في العصر الحديث[3]، وتبعه في ماديته أبيقور ٣٤٢ ق ، م ٢٧٠ ق م[4] .

وفي العصر الأوربي الحديث برز التيار المادي عند هوبز ١٥٨٨ — ١٦٧٩م – كما سبق وأشرنا – ولم يعترف – مثل ديمقريطس – إلا بالذرات والفراغ[5] ، ثم تقدم به خطوة أخرى جون تولاند ١٦٧٠ — ١٧٢١م فذهب إلى أن المادة جوهر فاعل حي ، وليس جوهراً ساكناً ، وأن السكون لا يوجد إلا بالإضافة إلى الحواس[6] .

ثم تبنى هذا الاتجاه دي لامتري ١٧٠٩ -١٧٥١م ويتضح ذلك في عنوان كتابه «الإنسان آلة » كتبه سنة ١٧٤٨م ، وهو يرد الحياة النفسية إلى الحياة الجسمية ، ويعتبر المادة هي المؤثر الأساسي في المزاج والتربية والأخلاق[7] ، وفي نفس الاتجاه المادي تتحرك

---

(١) انظر : ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٣٥٦ ، ٣٥٧ .

(٢) انظر : السابق ص ٣٥٨ .

(٣) انظر : زكي نجيب وأحمد أمين « قصة الفلسفة اليونانية » ص ٧٢ ، ٧٦ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٣٨ ، ٤٠ .

(٤) انظر : ديورانت «قصة الفلسفة» ص ٣٠١ ويوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» ص ٢١٧ ، ٢١٨.

(٥) انظر : ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٣١٧ .

(٦) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٥٥ .

(٧) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٩٢ ، ووليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٢٨ .

فلسفة هلفتيوس ١٧١٥ – ١٧٧١م[١] .

وكذلك دينس ديدرو ١٧١٣ – ١٧٨٤م الذي توصل كما أشرنا سابقاً – إلى نظرية المادية الجدلية على نحو غير منظم ، كما قال بنظرية التطور بالمنظور القديم[٢]، وقال بالحركة الذاتية الخلاَّقة للطبيعة، والحساسية الشاملة للمادة ، والتولد التلقائي ، واستدل ببعض المكتشفات الكيميائية على أن الطبيعة تنتج قوتها التخميرية الخاصة، وتركيبها العضوي باستمرار[٣]. إنه يتفوه بكلام سيردده إنجلز فيما بعد مرة أخرى حين يقرر أن الحياة يجب أن تكون نتيجة لبعض التفاعلات الكيميائية[٤].

ثم اصطنع كابانيس ١٧٥٧ – ١٨٠١م المنهج المادي نفسه، فرد كل فعل من أفعال الإنسان إلى عضو فيه ، فقال فيما قال : «إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء »[٥] وكان شلنج في ألمانيا ١٧٧٥ – ١٨٥٤م يعتبر الروح مادة تنتظم الجمادات بالقوة ، والدماغ الإنساني خاتمة التَعَضْوُن[٦].

بيد أن أهم من قال بالنزعة المادية الإلحادية قبل أن يظهر ماركس هو : البارون بول هنري تيري دولباك أو «هولباخ » ١٧٢٣ – ١٧٨٩م الذي كان يتباهى بأنه العدو الشخصي للإله ، وكان ومعه جماعة من الملحدين يعتقدون أن الدليل على عدم وجود الله [عز وجل] من القوة والوضوح بحيث لا يعتقد بوجود إله إلا أحمق أو جبان،ويرفض حتى الشك في ذلك[٧] .

هكذا وصم هولباخ البشرية بالجبن والحماقة لأنها تعتقد بوجود إله خالق لهذا الكون ، والإلحاد ليس إلا استثناءات شاذة في كل أمة . تُرى من هو الأجدر بهذه الوصمة ؟ .

---

(١) انظر: رمسيس عوض «الإلحاد في الغرب» ص١٤٠ ، وول ديورانت «قصة الفلسفة » ص٣١٨ .

(٢) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ١٩١ .

(٣) انظر: كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٢١٧ – ٢١٨.

(٤) انظر : إنتي دوهرنغ « إنجلز » ص ٩٠ .

(٥) انظر : يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٣٠١ ووليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص٣٧٦ .

(٦) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفسفة الحديثة » ص ٢٧١.

(٧) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٢١٣ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ١٩٢ ، ١٩٣ .

وكان هولباخ يرى في الميكانيكا النيوتنية المعدلة وعلم الأحياء على أنها تستبعد وجود الله [عز وجل] استبعاداً قاطعاً، وتلغي الحاجة إليه[1]، واعتبر المادة هي وحدها الموجودة منذ الأزل، وهي التي تقوم بكل الأعمال التي نعزوها إلى الله [عز وجل][2]، والعقل الإنساني ليس إلا حالة متطورة من العملية المادية، والطبيعة نفسها لا تفكر، ولكنها تولد كائنات مفكرة عن طريق تنظيم المادة في أجسام حية لها قوى الإحساس[3].

وفي سنة ١٧٦٧م ظهر كتابه «المسيحية بعد أن أميط عنها اللثام» هاجم فيه المسيحية بمنتهى الضراوة، واعتبرها أصلاً لكل بلاء، ثم واصل هجومه عليها في كتابه الذي أصدره سنة ١٧٧٠م بعنوان: «نظام الطبيعة»[4]، ورفض الاعتقاد بأي شيء غير المادة، كما رفض مذهب الطبيعيين المؤلهة، ورأى ما يسمى بالروح تندثر باندثار الجسد[5]، ونشر سنة ١٧٧٢م كتاباً بعنوان: «الأفكار الطبيعية في مواجهة الأفكار فوق الطبيعية[6]، ويرى أن الإيمان بوجود الله [عز وجل] نتج عن عدم فهم الطبيعة، ونظام الكون، وأن المادة ليست شيئاً خاملاً، وإنما هي في حركة دائمة، كما سبقه في ذلك تولاند.

والإنسان يتوهم أنه يتمتع بحرية الاختيار في حين أنه في كل لحظة من لحظات حياته ما هو إلا مجرد أداة سلبية في يد القدر، كما سبقه في ذلك سبينوزا. كما يرى أن اعتبار المادة مفكرة أبسط وأولى بالقبول من الإيمان بازدواجية المادة والروح[7]، وأن كل ما ينسب إلى الله عز وجل من صفات فهي تنطبق على المادة والطبيعة بصورة أوضح - كما سيردد فيورباخ - وأن الطبيعة هي كل شيء والخالقة لكل شيء[8].

---

(١) انظر: كوليز «الله في الفلسفة الحديثة» ص ٢١٤، ٢١٦.

(٢) انظر: كوليز «السابق» ص ٢١٥ ووليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٢٢٩ ويوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ١٩٢، ١٩٣.

(٣) انظر: كوليز «السابق» ص ٢١٦ ووليم كلي رايت «السابق» ص ٢٢٩.

(٤) انظر: رمسيس عوض «الإلحاد في الغرب» ص ١٣٣.

(٥) انظر: السابق ص ١٣٣.

(٦) انظر: السابق ص ١٣٤.

(٧) انظر: السابق ص ١٣٥.

(٨) انظر: السابق ص ١٣٧، ١٣٦.

ويَعتبر نيوتن ذا تفكير طفولي لمجرد أنه كان يؤمن بوجود الله [عز وجل] ، والإلحاد برأيه يشجع على اتباع الفضائل الاجتماعية بعكس الإيمان فإن بينه وبين الانحلال الخلقي –بنظره – علاقة وطيدة[1] .

وقبل أن نتحدث عن دور ماركس نلفت النظر إلى أن أكثر رموز المادية الإلحادية كانوا معاصرين لكانط ، مثل دي لامتري ، وهلفتيوس ، وديدرو ، وكابانيس ، وشلنج ، وهولباخ ، وهذا يعني – إن صح استنتاجنا – أن التيار المادي الإلحادي بدأ يتفاقم كردة فعل على فشل كانط في التصدي لنزعة الشك السائدة ، ويتضح هذا الأثر في كانط نفسه حيث بدأ في أخريات حياته يتخلى عن كثير من مسلماته وعقائده ويتشكك فيها كما رأينا .

تلقف كارل ماركس ١٨١٨ – ١٨٨٣م هذه التيارات المادية الإلحادية منذ ديمقريطس إلى هولباخ وفيورباخ فصاغ منها نظريته في المادية الجدلية ، والمادية التاريخية ، وأقام فلسفته على هذا الأساس ، وزاد على ذلك أن ربط فلسفته المادية بالتاريخ الإنساني والواقع المعيش ، كما قام بقلب نظرية هيجل فبدلاً من أن تكون الروح هي المحركة للواقع والتاريخ كما يزعم هيجل ، أصبحت المادة كما زعم ماركس .

ذلك أن جدلية هيجل مثالية لم تكن تعني سوى تجلي الفكرة الأزلية ، فهي جدلية روحية صرفة ، وكان لا بد من تجنب الانقلاب الهيجلي ، فنظر ماركس إلى أفكار الذهن نظرة مادية على أنها انعكاس للأشياء ، بدلاً من أن ينظر إلى الأشياء على أنها انعكاس لدرجة معينة من درجات الفكرة المطلقة ، وبذلك وقفت جدلية هيجل على رجليها بعد أن كانت واقفة على رأسها ، هكذا يزعم ماركس حين يقول : «أما أنا فأعتقد على العكس أن حركة الفكر ليست سوى انعكاس لحركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان»[2] .

واستبدل ماركس المطلق الاجتماعي بمطلق هيجل ، وذلك لكي يستبعد الله [عز وجل] من الفلسفة والحياة العملية ، وكان متفقاً مع فيورباخ بأنه بقدر ما يرفع الإنسان من

---

(١) انظر : السابق ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٢) انظر : جورج بوليتزر «أصول الفلسفة الماركسية» ص ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ .

شأن الله [عز وجل] بقدر ما يحط من شأن نفسه[1] ، وزعم - كما زعم فيورباخ - أن الأدلة على وجود الله [عز وجل] ليست سوى أدلة على وجود الوعي الإنساني الذاتي الجوهري، والتفسير المنطقي له ، لأن التحليل بين أنها ليست سوى إسقاطات وهمية لأفكار الإنسان عن نفسه[2] . وسيكشف منهج النشوء الاجتماعي - لا النفسي - عن الدافع الأساسي لنشوء فكرة الله [عز وجل][3]. ويَعتبر - كأستاذه فيورباخ - أن إرجاع أصل فكرة الله [عز وجل] إلى احتياجاتنا الإنسانية أمر ضروري ، ولا يتم الإلغاء التام لكل نظرية عن الله [عز وجل] والدين حتى يكون ثمة تحول عملي للمجتمع ، بحيث لا يبقى شيء من الظروف التي يتولد عنها الاعتقاد في كائن متعال[4] ، لأن هذا الكائن المفارق المتعال ليس إلا وهماً وخيالاً[5]، لذلك فإلغاء الدين بوصفه سعادة الناس الوهمية شرط من شروط سعادتهم الحقيقية [6].

بهذا الشكل يتحول نقد السماء إلى نقد للأرض ، ونقد الدين إلى نقد للقانون ، ونقد اللاهوت إلى نقد للسياسة[7] ، وتصبح بذلك النظرة المادية للعالم هي النظرة السائدة ، النظرة إلى الطبيعة بدون أي إضافات خارجية[8].

وهكذا تبدو الفلسفة الماركسية هي فقط - حسب زعمهم - التي تبنى إلحادها على النظرة العلمية ، حيث تعتبر أن العالم بطبيعته مادي ، وأن مختلف ظواهر الكون إنما هي جوانب مختلفة للمادة في حركتها ، وأن العلاقات والشروط بين الظواهر التي يكشف عنها المنهج الجدلي هي القوانين الضرورية لنمو المادة المتحركة ، وأن العالم ينمو حسب قوانين

---

(١) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٥٠ .

(٢) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٥٣ .

(٣) انظر : كوليز « السابق » ص ٣٥٩ .

(٤) انظر : السابق ص ٣٥٩ .

(٥) انظر : جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٣٤ .

(٦) انظر : كوليز « السابق » ص ٣٥٩ .

(٧) انظر: كوليز «السابق» ص ٣٦٠ . سيردد هذا الكلام حسن حنفي فيما بعد بالحرف وهو من العلمانيين العرب.

(٨) انظر : جورج بوليتزر « أصول الفلسفة المركسية » ص ١٩

حركة المادة، وهو ليس بحاجة إلى روح شامل كما زعم هيجل[1] ، وليس بحاجة إلى هزة أولية - كما زعم نيوتن - وليس بحاجة إلى محرك أول - كما زعم أرسطو - لأن الكون يتوالد باستمرار، ويحمل في أحشائه إمكانياته الخاصة في الحركة والتحول[2] ، والحركة كامنة في المادة، وصراع الأضداد هو الذي يحرك الكون[3] .

وما دام الأمر كذلك فالأديان مرفوضة نهائياً لأنها أفيون الشعوب، تخدرهم وتؤدي بهم إلى الاعتقاد بأن طموحاتهم ستتحقق في نهاية الأمر في عالم آخر، وبذلك تصالح الأديان بينهم وبين الاستغلال الرأسمالي في هذه الحياة[4] .

المطلب الثالث: تهاوي المقدّس:

لقد حطت العلمانية إذن رحالها في القرن التاسع عشر عند نهايتين:

الأولى: إعلان نيتشة لموت الإله « سبحانه وتعالى » .

الثانية: إعلان ماركس لماديته المطلقة، وسيطرة فلسفته على دول متعددة فكراً وتطبيقاً.

كان ذلك حصاد العلمانية على المستوى الفكري، فكيف كان حالها على المستوى الأخلاقي والسلوكي في الغرب؟ .

لم يكن الغرب لينتظر إعلان نيتشة أو إعلان ماركس حتى تبدأ أزمته الأخلاقية، لأنها بدأت منذ أن تزعزعت الثقة في الكتاب المقدس، وحدث ذلك في القرن الخامس عشر عندما اختُرعت المطبعة، وبدأ كل إنسان يقتني نسخة من الكتاب المقدس، ويقرؤها مستقلاً عن الكنيسة، ومع أن الكتاب المقدس ليس كذلك - أعني ليس مقدساً - فإن حجب الكنيسة له عن الجمهور، واحتكارها لقراءته، وتفسيرها له أسهم في المحافظة على شيء من قداسته لفترة طويلة من الزمن، ولكن الكنيسة بدأت تفقد سلطانها على العقول، وأصبح كل إنسان يقرأ بنفسه ما يحتويه «الكتاب المقدس» ! من فضائح أخلاقية،

---

(١) انظر: « السابق » ص ٢٢٢ .

(٢) انظر: « السابق » ص ٧٩ .

(٣) انظر: « السابق » ص ٢٢٤ .

(٤) انظر: وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٢٨ .

وروايات هزلية ، وأساطير خرافية .

وأسهم أيضاً في انهيار هذه القداسة عاملان آخران :

الأول : الدراسات النقدية الهائلة ، والضربات العلمية الموجعة التي تعرض لها الكتاب المقدس .

الثاني : تاريخ الفساد الكنسي ، والانحطاط السلوكي الذي اتصف به في الغالب رجال الكنيسة من بابوات وكرادلة ورهبان وراهبات ، فقد فاحت الروائح حتى زكمت الأنوف، وقد أشرنا إلى طرف من هذا(١) .

أصبح كل إنسان يقرأ في الكتاب المقدس أن الله [عز وجل] أوحى لموسى بأن لوطاً زنى بابنتيه وحملتا منه ، بعد أن شرب الخمر(٢) ولا بد أن يتساءل ما الفائدة من هذا الوحي؟ وحاشا منصب النبوة عن مثل هذا الهراء(٣). وما الفائدة من أن يوحي الباري عز وجل إلى نبيه موسى عليه السلام بأن رأوبين الابن الأكبر ليعقوب قد ضاجع سرية أبيه ، أي زنى بها(٤) ، وأن يهوذا بن يعقوب عليهما السلام قد زنى بكنته ثامار امرأة ولديه(٥) ثم يأمر بحرقها لما تبين له أنها حبلى من الزنى ، ثم كفّ عنها لما علم أنه هو الفاعل(٦) ، وأن دينة بنت يعقوب خرجت لحاجتها ، فرآها شكيم بن حمور رئيس ذلك الموضع فاغتصبها وأقبضها(٧) .

---

(١) أحيل هنا إلى كتاب القس دي روزا « التاريخ الأسود للكنيسة » ترجمه من الألمانية آسر حطيبة . والقس دي روزا كان محاضراً لاهوتياً في روما أهم الجامعات البابوية . عمل أستاذاً لمادة علم الأخلاق في جامعة ويستمنستر ، ومحاضراً لمادة علم اللاهوت في كلية كوربوس كريستين . أذهله التاريخ المظلم للبابوات والكنيسة فاعتزل العمل اللاهوتي الكنائسي عام ١٩٧٠م وتزوج، وهو يعيش في إيرلندا مع زوجته وأبنائه .

(٢) انظر : سفر التكوين ١٩: ٣٠ –٣٨ .

(٣) انظر : لأبي عبيدة الخزرجي «مقامع هامات الصلبان ومراتع روضات الإيمان» ص ٢٤٠ ، ١٤١ حققه د. محمد شامة وأسماه « بين الإسلام والمسيحية » مكتبة وهبة – القاهرة .

(٤) انظر : سفر التكوين ٣٥ : ٢٢ .

(٥) كانت تحت ولده « عير » فلما مات تزوجها ابنة الآخر « أونان ».

(٦) انظر : سفر التكوين ٣٨ : ٦ - ٣٦ .

(٧) انظر : سفر التكوين ، ٣٤ : ١–٣ .

وأن داود عليه السلام اطّلع من قصره فرأى امرأةً من نساء المؤمنين تغتسل في دارها ، فعشقها فبعث إليها ، وحبسها أياماً يغتصبها ، ثم أرسل زوجها أوريا إلى القتال ، وأمر القائد أن يضعه في المقدمة ، لكي يكون أول القتلى ، ثم لما قتل زوج المرأة سرّ داود بذلك ؟! [1] .

يعلق أبو عبيدة الخزرجي : فانظر إلى هذه الصفات الموصوف بها داود ، وهل يوصف الأشرار والشياطين بأشنع من هذا ؟! [2] .

وأمنون بن داود يزني بأخته ثامار ، ثم يقتله أخوه من أجل ذلك[3] ، وأبشالوم بن داود يثور على أبيه ، ثم يزني بنساء أبيه علانية أمام أعين الناس مبالغة في الانتقام منه[4] .

أما الإصحاح الثالث والعشرين من سفر حزقيال ففيه وصف مقزز لعهر الأختين أهولة وأهوليبة يصيب القارئ بالغثيان والذهول ونختار منه هذه العبارة : « وعشقت معشوقيهم الذين لحمهم كلحم الحمير ومنيهم كمني الخيل » [5] .

ويذكر هنا الشيخ أحمد ديدات أن مترجم الكتاب المقدس قد حاول تقليل الفحش في القول إلى حد كبير ولو كانت الترجمة العربية مطابقة للترجمة الانكليزية له بطبعة newworid لكانت كما يلي : «ولقد دفع بك شبق العاهرات بائعات الهوى إلى أعضاء الذكورة للأجانب الشبيهة بأعضاء الذكورة لدى الحمير، التي تنزل منياً كمني الخيول » .

يعلق الشيخ أحمد ديدات قائلاً : « هل توجد أقوال أكثر فحشاً من هذه الأقوال في كتاب محظور الطبع والنشر في العالم ، لأنه يحتوي على كلام فاحش ، فتعمد السلطات إلى حظره ، إن السلطات في كثير من دول العالم تحظر طبع ونشر كتب لورود كلام أقل فحشاً من مثل هذا الكلام المطبوع المنشور على صفحات الكتاب المقدس » [6] .

---

(١) انظر : صموئيل الثاني ١١ : ٢ - ٦ .

(٢) انظر : كتاب أبي عبيدة الخزرجي « مقامع هامات الصلبان» ص ٢٥٦

(٣) انظر : صموئيل الثاني أصحاح ١٣ .

(٤) انظر : صموئيل الثاني أصحاح ١٥ ، ١٦ .

(٥) انظر : حزقيال ٢٣ : ١ - ٩ .

(٦) انظر : الشيخ أحمد ديدات « عتاد الجهاد » ص ٣٦ ترجمة : علي الجوهري - دار الفضيلة .

وقبله علق أبو عبيدة الخزرجي[1] بقوله : « فما الفائدة من نزول هذا الحديث البشع من السماء على موسى بطور سيناء بعد زهاء أربعمائة سنة يقرؤه عليكم الكهان في المعابد ، على أنه كلام منزل على رسوله موسى ، فتستك[2] به الآذان ، وتعمى به القلوب؟ »[3] من أجل ذلك قال برناردشو : « إن الكتاب المقدس هو أخطر كتاب على وجه الأرض ، ويجب أن يوضع تحت القفل والمفتاح »[4].

لما قرأ الغربيون مثل هذا الكلام في كتابهم الذي قيل لهم طوال ألف عام إنه مقدس ، تخلخلت ثقتهم فيه وفي كل ما بُني عليه من عقائد وتشريعات وأخلاقيات، وبدأ البناء يتهاوى شيئاً فشيئاً ، وبدا لهم أن كتابهم المقدس لم يكن إلا أشبه ببالون منفوخ بالهواء ، وإن لمسة دبوس كانت كافية لإفراغه من كل ما فيه .

لقد كانت الدراسات النقدية تزيد يوماً بعد يوم في انهيار قداسة الكتاب المقدس ، فالرشديون كانوا قد طعنوا في ذلك ، ولكن ظلت طعناتهم على مستويات فردية لم تشكل تياراً جارفاً ، ثم أظهر لوثر وزفنجلي وكالفن بأن تشكيل الكتابات المقدسة «العهد القديم» من عمل ابراهام بن عزرا ، ونيقوليوس مليرا ، وإليا هولوتيا[5].

ثم أعرب المثقفون اليسوعيون عن رأيهم بأن العهد القديم قد أُقحمت فيه بعض

---

(١) نشير هنا إلى أن الخزرجي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي ، السادس الهجري ، مما يعني أنه كان معاصراً للحروب الصليبية في أوجها ، وكذلك معاصراً لبدايات تغلغل الفكر الرشدي إلى أوربا ، وكان في الوقت نفسه معاصراً لابن عزرا الغرناطي الذي ألمح إلى التلفيق في الكتاب المقدس ، كما نذكر هنا أن كتاب الخزرجي ما هو إلا رسالة موجهة إلى أحد القسس ، ونعني بذلك أن الخزرجي لفت أنظار الغربيين بعد ابن حزم إلى خفايا الكتاب المقدس ، وأسهم في بروز الاتجاهات النقدية .

(٢) استك النبت : التف . والمسامع : ضاقت وصمّت : انظر القاموس المحيط ٨٤٨ للفيروز آبادي ت : ٨١٧ . دار الفكر –لبنان – ١٤١٥ هـ– ١٩٩٥ م .

(٣) انظر : كتاب أبي عبيدة الخزرجي « مقامع هامات الصلبان » ص ٢٤٤ .

(٤) نقلاً عن الشيخ أحمد ديدات « مناظرتان في استكهولم » ص ١٧٣ .

(٥) انظر : زالمان شازار « تاريخ نقد العهد القديم » ص ٨٨ ترجمة : أحمد محمد هويدي ، تقديم ومراجعة : محمد خليفة حسن ، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠ م القاهرة د.ط .

الإضافات المتأخرة ، ووجدوا دعماً لهم في أقوال أندرياس مزيوس أحد المثقفين الهولنديين الذي تمكن من تحديد الزمن الذي رتبت فيه التوراة[١] .

وقبل ذلك تشكك الحبر الغرناطي إبراهيم بن عزرا ، وابن جرشون في صحة نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى عليه السلام ، وفي صحة نسبة سفر يشوع إليه[٢] ، ثم جاء باروخ سبينوزا ١٦٣٢ – ١٦٧٧م فبنى على تشكيكات وألغاز بن عزرا بناءً نقدياً هائلاً ، وكشف أن ابن عزرا تيقن أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة ، ولكنه لم يجرؤ على الجهر بهذه الحقيقة خوفاً من بطش الفريسيين ، ولكنه عبر عنها بألغاز استطاع سبينوزا أن يحللها، ويخلص إلى نتيجة أعلنها على الملأ وهي أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة[٣] ؛ لأن الأسفار تتحدث عن وقائع وحوادث وقعت بعد موسى بزمن طويل ، كما تروي نبأ وفاة موسى ودفنه ، وأن أحداً لا يعرف مكان قبره إلى اليوم ، وأنه أفضل من كل الأنبياء الذين جاءوا بعده إذا ما قورن بهم[٤] . لقد ضاعت مخطوطات موسى الأصلية، والأسفار التي بين أيدينا لقيت نفس المصير[٥] .

وفي العهد الجديد فإن كتابات الحواريين حتى وإن افترضنا أنهم أنبياء فإنهم لم يكتبوا لنا باعتبارهم كذلك ، ولا كتبوا لنا كتاباتهم على أنها وحي أو بتفويض إلهي ، وإنما كتبوا لنا كتاباتهم على أنها مجرد أحكام شخصية وذاتية لمؤلفيها ، وروايات تحكي قصة السيد المسيح عليه السلام[٦] .

---

(١) انظر : زالمان شازار « السابق » ص ٨٨ .

(٢) انظر : سبينوزا « في اللاهوت والسياسة » ص ٢٦٦ و د . محمد عبد الله الشرقاوي « في مقارنة الأديان » ص ٦٥ . دار الجيل بيروت – مكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة – ط ٢ / ١٤١٠هـ ١٩٩٠م .

(٣) انظر : سبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص٢٦٦ .

(٤) انظر : سبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص ٢٦٩ – ٢٧١ .

(٥) انظر : السابق ص ٣٤١ .

(٦) انظر : السابق ص ٣٣٠ – ٣٤٤ يقول لوقا في بداية إنجيله « إذ كان كثيرون قد أخذوا بتأليف قصة في الأمور المتيقنة عندنا ، كما سلمها إلينا الذين كانوا منذ البدء معاينين وخداماً للكلمة رأيت أنا أيضاً إذ قد

ويعتبر تشارلز بلاونت ١٦٥٤ – ١٦٩٣م أول تأليهي إنكليزي ينتقد الكتاب المقدس، ويتشكك في كونه كتاباً منزلاً، نشر بلاونت أول عمل له سنة ١٦٧٩م أشار فيه إلى أن الأنبياء والكهنة جماعة من المحتالين والجشعين، اخترعوا الجنة والنار ليحكموا سيطرتهم على العباد[١] . ونشر سنة ١٦٩٣م كتابه «عرافات العقل» رفض فيه معجزات الكتاب المقدس، وأحاديثه عن الخليقة، ونهاية العالم أو بداية الخلق، وسخر فيه من قصة حواء، وقصة متوشالح الذي يقول الكتاب المقدس عنه إنه عمّر أكثر من تسعمائة سنة وقصة إيقاف يوشع لحركة الشمس، وفكرة الخطيئة الأولى، كما اعتبر أنه من السخف أن نصدق أن كوكبنا الصغير في هذا الكون الفسيح العريض هو المركز[٢] .

ونتذكر هنا توماس بين ١٧٣٧ – ١٨٠٩م الذي اعتبر في كتابه «عصر العقل» ١٧٩٣م أن العهد القديم مليء بقصص الفحش والتهتك، والعهد الجديد لا يستقيم مع العقل والمنطق، ومليء بالمتناقضات، وأُطلق على كتابه «عصر العقل» الكتاب المقدس الجديد[٣] . وفي سنة ١٧٥٣م ظهر في بروكسل كتاب بالفرنسية مجهول المؤلف يحمل العنوان التالي: «خواطر حول المذكرات الأصلية التي يبدو أن موسى استخدمها في تأليف سفر التكوين»[٤] ، كان مؤلف هذا الكتاب هو الطّبيب الفرنسي جان أستروك، أراد أن يثبت أنه إذا كان موسى هو الكاتب للتوراة – وهو ما يخالفه فيه أكثر النقاد في عصره – فإنه لم يكن شاهد عيان لكل قصصه، ورواياته طالما أن موسى عاش زمن الوجود العبري في مصر، ولم يكن معاصراً لعصور الآباء وما قبلها، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف كتب موسى أقواله بشأن خلق العالم والطوفان وتاريخ الآباء حتى عصره، أي كل ما ورد في

تتبعت كل شيء من الأول بتدقيق أن أكتب إليك على التوالي أيها العزيز ثاوفيلس، ولتعرف صحة الكلام الذي علمت به» لوقا ١ –٤ .

(١) انظر: رمسيس عوض «الإلحاد في الغرب» ص ١١٧ .

(٢) انظر: رمسيس عوض «السابق» ص ١١٧، ١١٨ .

(٣) انظر: رمسيس عوض «السابق» ص ١٦١ ووليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٢٤٠ .

(٤) انظر: رمسيس عوض «السابق» ص ١١٨ وانظر: د. محمد خليفة حسن «اتجاهات نقد العهد القديم» ص ٩٤ .

سفر التكوين ، لذلك لا بد أنه كانت أمام موسى عليه السلام مصادر قديمة استمد منها آراءه وأقحمها داخل سفره[١] .

وبتحليله للنصوص استطاع أستروك أن يعزل في الكتاب المقدس بين روايتين إحداهما تتحدث عن الله [عز وجل] باسم «ألوهيم» و أخرى تتحدث عنه باسم «يهوه»[٢]، وهاتان الروايتان مختلفتان ، وكل واحدة منهما تمثل رواية كاملة بذاتها ، فهي نتاج زمان ومكان مختلفين[٣] ، ومن هنا قال ديورانت : « إن العلماء مجمعون على أن أقدم ما كتب من أسفار التوراة هما القصتان المتشابهتان المنفصلة كلتاهما عن الأخرى في سفر التكوين فتتحدث إحداهما عن الخالق باسم « يهوا » على حين تتحدث الأخرى عنه باسم « إلوهيم » ولذلك يعتقد العلماء أن القصص الخاصة بـ« يهوا » كتبت في يهوذا ، وأن القصص الخاصة بـ« إلوهيم » كتبت في أفرائيم «السامرة» وأن هذه وتلك قد امتزجتا في قصة واحدة بعد سقوط السامرة ، وفي هذه الشرائع عنصر ثالث يعرف بالتثنية أكبر الظن أن كاتبه أو كُتَّابه غير كتاب الأسفار السالفة الذكر ، وثمة عنصر رابع يتألف من فصول أضافها الكهنة فيما بعد ، والرأي الغالب أن هذه الأجزاء الأربعة قد اتخذت صورتها الحاضرة حوالي سنة ٣٠٠ ق.م» .

ويضيف ديورانت : « كيف كتبت هذه الأسفار ؟ ومتى كتبت ؟ ذلك سؤال بريء لا ضير منه ؟ ولكنه سؤال كُتب فيه خمسون ألف مجلد ، ويجب أن نفرغ منه هنا في فقرة واحدة ، نتركه بعدها من غير جواب »[٤] .

وترجع أهمية دراسة أستروك إلى أنه أول من اكتشف المنهج السليم لمعرفة مصادر

---

(١) انظر : زالمان شازار « تاريخ نقد العهد القديم » ص ١٠٥ ود . محمد خليفة حسن ود . أحمد محمود هويدي « إتجاهات نقد العهد القديم » ص ٩٤ .

(٢) انظر : زالمان شازار « تاريخ نقد العهد القديم » ص ١٠٥ و د . رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١١٨ ود . محمد خليفة حسن ود . أحمد محمود هويدي « اتجهات نقد العهد القديم » ص ٩٤ .

(٣) انظر : زالمان شازار «السابق» ص١٠٥ ود . محمدخليفة حسن ود. أحمد محمود هويدي «السابق» ص ٩٤ .

(٤) ول ديورانت « قصة الحضارة » ٢ / ٣٦٧ .

السجلات القديمة عن طريق تحليل سماتها الأسلوبية ، ولهذا السبب وحده يطلق عليه الناقد الأول للكتاب المقدس[1] .

وفيما يتعلق بالعهد الجديد فإن هرمان صامويل ريماروس ١٦٩٤ – ١٧٦٨م وهو عالم لغات شرقية في هامبورغ كان يضع اللبنة الأولى في بناء اكتمل بعده وهو البحث في مدى صحة وجود يسوع المسيح من الناحية التاريخية . وقد أقضت دراساته مضاجع المسيحيين إلى درجة أذهلتهم[2] .

المطلب الرابع : انهيار الأخلاق :

كل ما ذكرناه أسهم في انهيار المقدس في الغرب ، وانهارت معه المرجعية التي يلوذ بها الإنسان الغربي ، وبدأ يمارس حياته وكأن الكون بغير خالق حتى وإن لم يكن ملحداً فقد تزعزعت عقيدته وأصبحت الحياة عنده نوعاً من العبث ، والإنسان هائم على وجهه فيها .

وأقصد هنا أن أستعرض بعض الصور الأخلاقية المنحطة في تاريخ أوربا الحديث منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم بصورة سريعة ، هذه الصور التي تزامنت مع تخلخل المرجعية الدينية والأخلاقية للفكر والسلوك ؛ وذلك من أجل أن ندرك النهاية المُفجعة التي يريدها لنا العلمانيون في العصر الحاضر عندما يصرون على السير خلف الغرب وعيونهم مغمضة .

ظهرت في منتصف القرن السابع عشر[3] في الفترة ما بين ١٦٤٩ – ١٦٥١م طائفة مسيحية تعرف باسم « الهادمين » وطائفة ثانية تسمى « الذين يجعلون عاليها واطيها » وثالثة تدعى « الحفارين » ومن خلال أسماء هذه الجماعات ندرك أنها كانت أقرب في أفكارها وسلوكها إلى الفرق الباطنية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي .

---

(١) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ١١٨ .

(٢) انظر : رمسيس عوض « السابق » ص ١١٩ .

(٣) يعدّ هذا التاريخ معاصراً لكثير من قادة الفكر ، ورجال النهضة في الغرب الذين أسهمت أفكارهم في زعزعة سلطة ومرجعية الكتاب المقدس ومن هؤلاء : ديكارت ١٥٩٦ – ١٦٥٠ م وسبينوزا ١٦٣٢ – ١٦٧٧ م وهربرت تشربري ١٥٨٣ - ١٦٤٨ م وغيرهم . ومرادنا هنا الإشارة إلى التزامن بين الانحلال الخلقي وانهيار المرجعية الدينية .

ولكن في حين أن هذه الفرق الباطنية التي انتسبت إلى الإسلام ليست منه في شيء، وإنما هي دخيلة عليه قصدت القضاء عليه واستعادة أمجاد غابرة فارسية أو ثنوية أو غيرها، فإن هذه الجماعات المسيحية ظهرت نتيجة لعوامل خاصة بالدين المسيحي، والكنيسة، وحقيقة الكتاب المقدس وتزحزح قداسته .

لقد ذهبت هذه الجماعات إلى أنه لا جناح على الإنسان من ارتكاب الموبقات؛ لأنها لا تستطيع أن تلوث روحه، فكل الأشياء التي صنعها الله [عز وجل] طيبة، فلا يوجد شيء اسمه السرقة أو الكذب، أو الغش فكلها طيبة باستثناء القتل[1] .

وكان أبيزر كوب أحد قادة « الذين يجعلون عاليها واطيها » يتفوق على جميع أصحابه في الوقاحة، وقلة الحياء، فكان يطيب له أن يلقيَ مواعظه وقد تجرد من كل ثيابه، ويختار من ألفاظه أكثرها بذاءة، وأشدها صدماً للمشاعر، علينا أن نلاحظ هنا أن الذين يحضرون مواعظه ! - إن صحت هذه التسمية - لا يقلون عن واعظهم تحللاً وفجوراً، وكان كوب يقضي نهاره محاولاً أن يقنع الناس بالانحلال الخلقي والإباحية، فإذا جاء الليل ذهب هو وجماعته إلى ممارسة دعواتهم سلوكياً من معاقرة للشراب، ومضاجعة للنساء اللواتي جئن يستمعن إلى المواعظ وهن عرايا[2] .

كما ذهب هؤلاء إلى أنه لا وجود للجحيم والفردوس والعالم الآخر، وأن الخطيئة مجرد وهم يطوف بخيال الإنسان، وأن الشيطان ليس بالشيء المقيت أو الشرير لأنه من صنع الله الكامل[3] .

هل هناك صلة بينهم وبين عباد الشيطان في العصر الحديث ؟ .

وكتب جيرارد ونستانلي في كتابٍ له بعنوان : « الذين يجعلون عاليها واطيها » وكوب في كتاب له بعنوان : « رعد طائر من اللهب » مبادئ هذه الجماعات، من دعوة إلى

---

(١) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ٩٤ .

(٢) انظر : رمسيس عوض « السابق » ص ٩٥ .

(٣) انظر : السابق ص ٩٩ . سيمر معنا كيف أن ثلة من العلمانيين العرب الذين ينتمون إلى الفرق الغنوصية والباطنية يمجدون الشيطان ويتغزلون بجبروته وحريته في تحدي الخالق سبحانه وتعالى .

الشيوعية ، والتهتـك الخلقي ، مرغبين أتباعهم بالملذات والفجور[1] ، ومحاولين إقنـاعهم بأن الخطيئة شيء اخترعه الكهنة والقساوسة للتربح منه .

وذهب كلاركسون إلى أنه إذا أراد المرء أن يلتصق بـالله [عـز وجـل] فـلا بـد لـه مـن التحرر الكامل من الخجل والعار ، والتحرر من الإحساس بالخطيئة ، فيضاجع كل نساء العالم وكأنه يضاجع امرأة واحدة ، وحتى يلتصق المرء بالله [جل وعـلا] يتعين عليـه أن يسكر حتى الثمالة[2] .

ولم تكن النساء أقل مشاركة في هذا الانحلال ، فقد كن يقمن بإلقـاء المـواعظ وهـن في حالات مزرية ، ويبادرن إلى دعوة الرجال لارتكاب الرذيـلة أمـام المـلأ ، وفي الـشوارع والساحات العامة ، وتدل الوقائع أن هذه العبثية قد انتشرت بين الناس إلى درجة فظيعـة، حتى جاء فيما بعد من كتب كتاباً عنوانه : « مقـال عـن المـرأة » كـان عـلى صـفحته الأولى . صورة لقضيب هائل الحجم ، وتحت هـذه الـصورة مكتـوب « مخلـص العـالم » كإشـارة ساخرة إلى السيد المسيح « عليه السلام »[3] .

وهذا ما يؤكد العلاقة التي ننبه عليها بين الانحلال الخلقـي وانهيـار مرجعيـة الكتـاب المقدس ، وتزلزل أركان العقيدة الدينية .

المطلب الخامس : العبثية الفرويدية :

من الواضح كيف أن الطوائف التي تحدثنا عنها تحيـط الجنس بـالإجلال والتقـديس ، ويجعلونه المدخل الذي يهدمون الأخلاق والقيم الإنسانية من خلاله .

ولقد جاء فرويد فيما بعد فشرع بالتأسـيس لهـذه العبثيـة والانحلاليـة ، فـاعتبر الـدافع الجنسيَ هو الموجه للسلوك البشري يبدأ معه منذ الطفولة بل عقب الولادة مباشرة ، حتـى الطفولة البريئة لا يريد لها فرويد أن تسلم من ترهاتة ، فيعتبر الطفل يمارس الجنس مع أمه

---

(١) انظر : السابق ٩٣ – ٩٥ .

(٢) انظر : السابق ص ١٠٠ .

(٣) انظر : رمسيس عوض « السابق » ص ١٦٧ .

عن طريق الرضاعة بالفم ، ويشعر باللذة الجنسية عن طريق التبرز[1] ، وعندما يمص إبهامه فهو يمارس سلوكاً جنسياً[2] ، ويقول : « إن كل من شاهد رضيعاً يتراجع عن الثدي في حالة شبع وينام متورد الخدين ، وعلى وجهه ابتسامة الاغتباط لا يمكن أن تفوته ملاحظة أن هذه الصورة تستمر كنموذج أولي للتعبير عن الإشباع الجنسي في مستقبل الحياة »[3].

ثم يعتبر فرويد الاستعداد للانحراف بجميع أنواعه إنما هو خاصية إنسانية أساسية وعامة[4]، ولذلك فالانحراف لابد منه لأنه جزء من الجبلة ، فنحن جميعاً هستيريون بنظر فرويد[5].

ثم اعتبر التدين مظهراً من مظاهر الأمراض العصابية التي تصيب الفرد ، والأديان جميعاً تصطبغ بسمة الأعراض المرضية النفسية[6] .

هذا المرض العصابي الذي يسيطر على فرويد دون أن يشعر به ، وهذا الهذيان الجنسي الذي يستولي عليه ، ويتلبسه كما يتلبس الشيطان الإنسان الضعيف المريض ، حتى أصبح يهذي به في كل سطر من سطوره ، وهذا الانحراف الذي ارتكس فيه ، ويعتبره خاصية إنسانية فطرية ليس مستغرباً من إنسان مثله يعايش مجتمعاً تشيع فيه الفاحشة والدنس والفجور، حتى عجز أن يرى أنفساً طاهرة نقية ، وعزَّ عليه أن يبصر أرواحاً صالحة تقية، فتجاسر وعمم أحكامه على سائر البشرية ، وكم هو مناسب تعليق شيخنا الفاضل د . علي

---

(١) انظر : فرويد « معالم التحليل النفسي » ص ٥٦-٥٨ ترجمة : محمد عثمان نجاتي - دار الشروق - القاهرة ط٧/ ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م وانظر : كافين رايلي « الغرب والعالم » ص ٣٦٧ .

(٢) انظر : فرويد « معالم التحليل النفسي » ص ٥٦-٥٨ ترجمة : محمد عثمان نجاتي - دار الشروق - القاهرة ط٧/ ١٤٠٨ هـ١٩٨٨م وانظر : كافين رايلي « الغرب والعالم » ص ٣٦٧ .

(٣) فرويد : « ثلاث نظريات في الجنس » فرويد ص ١٠٣ .

(٤) انظر : فرويد « السابق » ص ١١٧ .

(٥) انظر : فرويد « السابق » ص ٨٦ .

(٦) انظر : فرويد « موسى والتوحيد » ص ٧٩ ، ١٠٧ . ترجمة : د. عبد المنعم الحفني - دار الرشاد - القاهرة - ط١/ ١٤١١هـ ١٩٩١ م .

جمعة على نظريات فرويد بقوله : « كل ما قاله فرويد صحيح ولكنه يصدق على النفس الأمّارة »[1] . نعم لم يشاهد فرويد أنفساً لوّامة ، ولا أنفساً مطمئنة ، فحكم على جنس الإنسان من خلال استقراءاته الناقصة، وتحليلاته الفاحصة لمجتمعاته المتردية في وهدة الرذيلة ، وظلمة الخطيئة .

وعلى صعيد الواقع فقد تجاوز الغرب ما أراده فرويد وقضى على كل أثر مركوز في النفس البشرية يجعل الإنسان يتعفف أو يبحث عن العفة ، وأسهم الإعلامُ الغربي في قلب معايير الأخلاق ، ونسف موازين القيم ، وطمس كل أثر للفطرة الإنسانية «فضاعت الطاسة» بل لم يعد أحد يبحث عنها .

وأصبح في ألمانيا منذ عام ٢٠٠١م يحصل المتزوجون الشواذ من نفس الجنس على التسجيل المدني ويتمتعون بمعظم امتيازات المتزوجين ، ويدفع مكتب الخارجية الألمانية مصاريف انتقال وإسكان هذا النوع من العلاقة بالضبط كما لو أنها لزوجات الدبلوماسيين المعتمدين ، وأصبح التعبير « رفيق هذه الفترة من حياتي » حائزاً على القبول[2] .

وأصبحت العادة السرية، وتبادل الزوجات ، والجنس الشرجي ، والجنس المثلي ، ومشاهد العري ، والدعارة ، ونقابات البغاء « كعاملات جنس » والاستغلال الجنسي للأطفال ، والنزعات السادية ، أصبحت كلها مشاهد مقبولة وتتكرر كموضوعات رئيسة خلال تبادل الحديث ، ووسائل الإعلام ، ومن خلال شبكة الإنترنت ، وأصبح أي شيء يُعلن عنه لا يحظى بالقبول إذا لم يُرفق بترميز جنسي[3] .

وتتفاقم العبثية ، ويزداد التفكك فيشمل كل نواحي الحياة : الفن والأدب ، والمسرح، فنجد فناناً مثل جو واتكين يستخدم جثثاً حقيقية في صوره الفوتوغرافية ، وموضوعه المفضل هو قضيب دُقّ فيه مسمار ، وقد اعترف هذا الفنان أنه يجب أن يعاشر موضوعاته

---

(١) سمعته منه مشافهةً .

(٢) انظر : مراد هوفمان « خواء الذات والأدمغة المستعمرة » ص ٧٨ .

(٣) انظر : مراد هوفمان «خواء الذات » ص ٧٨ وانظر له أيضاً : « الإسلام في الألفية الثالثة ، ديانة في صعود » ص ٢٩ .

- أي الجثث التي يصورها - جنسياً .

هذا مع العلم أن حياة هذا الفنان ! لا تقل إبداعاً تفكيكياً عن هذا الفن ! فهو يعيش مع زوجته وابنها من زواج سابق ، ومع صديقتها - أو عشيقتها - ولكن زوجته غادرت البيت وتركت له عشيقتها وابنها[1] .

إن هذا لا يختلف عما يعرضه التلفزيون البريطاني : يجلس زوج وزوجته وطفلاهما على المنصة ، إنها أسرة عادية للغاية ، لولا إضافة يسيرة ، وهي أن صديق الأب - أو عشيقه - يعيش معه في نفس المنزل مع أسرته بموافقة الجميع . فالشرط الأساسي للخروج على المعايير الأخلاقية موافقة الآخرين ، والغريب أن المشاهدين البريطانيين تدهشهم هذه العروض ، ولكنهم لا يجدون طريقة للاحتجاج عليها أو حتى مناقشتها ، لأن المرجعية التي يلوذون بها انهارت ، والجدار الذي يستندون إليه تهاوى منذ أعلن نيتشة أن الله [عز وجل وتقدس] قد مات ، فمن الحكم ؟[2] . مرة أخرى إنها قضية المرجعية المنهارة .

المطلب السادس : ارتكاس القدوة :

مما لا شك فيه أن القدوة لها أثر كبير في سلوك الناس وتوجهاتهم ، وخصوصاً إذا كانت هذه القدوة تُنعت بالعبقرية، والإبداع ، وتُشاد لها النصب التذكارية ، وتحاط بهالة من القداسة ، والإعجاب والنجومية . إذا صح هذا فإن الانهيار الأخلاقي والقيمي الذي آلت إليه الحضارة الغربية لم ينحدر مباشرة إلى القاعدة الشعبية العريضة والجماهير الواسعة، إلا بعد أن مر بقادة المجتمع ونجومه ، ورؤي أثره في سلوكهم ، وأنماط حياتهم .

إن القادة والنجوم في المجتمع لهم من النفوذ النفسي ما يدفع الناس إلى تقليدهم ، ومحاكاتهم واقتفاء آثارهم ، وهذا ما يعلمه جيداً مروجو السلع عن طريق الدعاية والإعلان حيث يتنافسون في إعلاناتهم على استخدام نجوم المجتمع ، ورموزه .

والنجومية هنا يُسهم في إبرازها الإعلام بحق وبغير حق ، ويُدفع للنجم أحياناً أرقاماً

---

(١) انظر : د . عبد الوهاب المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ٤٠ ، ٤١ .

(٢) انظر : السابق ص ٤٢ .

خيالية[١] لكي يظهر على الشاشة يحتسي مشروباً ، أو يرتدي قميصاً وذلك لما يدركون من أثر النفوذ النخبوي في استقطاب تقليد الجماهير[٢] .

وإذا صح هذا – مرةً أخرى – فإنه لنتيجة طبيعية أن تصل الحضارة الغربية إلى هذا المستوى من الانحطاط الأخلاقي والتفكك القيمي ، لأنه يندر أن نجد في فلاسفة أوربا الحديثة من كان يوصف بالاستقامة أو حسن السيرة ، أو اعتدال السلوك .

ونريد هنا أن نشير بعجالة إلى ما يقولونه هم في عباقرتهم العظماء ، وقادتهم النجباء ، ولمن شاء المزيد عليه أن يراجع التراجم الموسعة لهؤلاء .

يتحدث تشيللني في القرن السادس عشر عن طفلة رُزقها ثم يقول : « لم يسبق لي أن رزقت بأطفال غيرها على ما أذكر ! وبقدر ما تسعفني الذاكرة ! وخصصتُ بعد ذلك نفقة للأم كافية بحيث أرضت إحدى خالاتها التي عهدت إليها بها ، ولم أرها بعد ذلك أبداً ! »[٣] . واللافت للنظر هنا أنه لا يتذكر إذا كان له أولاد آخرين أم لا؟ وأنه خصص لابنته المولودة بضعة دراهم ثم لم يرها أبداً بعد ذلك ، وسنتذكر هذا بعد قليل ، وسنشيد به عندما نتحدث عن جان جاك روسو .

أما مؤسس المنهج التجريبي ، وأعظم وأوسع وأبلغ الفلاسفة[٤] والابن البار لعصر النهضة والمفكر الغزير العلم[٥] فرنسيس بيكون : ١٥١٦ – ١٦٢٦ م أعظم عقل في

---

(١) في مونديال كأس العالم ٢٠٠٢ م كنا نسمع كيف يُدفع لأحد اللاعبين ٨ مليون جنيه إسترليني من أجل مباراة يلعبها مع أحد الفرق الرياضية ، ولاعب آخر مرتبه الشهري ٢٠٠ ألف دولار وهكذا ... والسؤال هو : ما هي رسالة الرياضي للبشرية ؟ وما هي الخدمة التي يقدمها للإنسانية وهو يتقاضى مرتباً يعادل ما يتقاضاه موظفو دولة بأكملها من دول العالم الثالث الفقيرة ؟ اللهم لا حسد ، ولكن أليس هذا مبرراً للإرهاب ؟!! أما الممثل عادل إمام فيُدفع له مليون جنيه مصري لكي يظهر في إعلان على الشاشة لا يتجاوز دقيقة فيرفض . ترى لماذا رفض ؟ هل لأنه صاحب رسالة ومبدأ أم لأنه لم يعد بحاجة فقد امتلأت جيوبه . نحن المساكين لا نزال نتكلم بلغة الجيوب ولا نعرف شيئاً عن لغة البنوك والرصيد والحسابات !؟ .

(٢) انظر : غوستاف لوبون « الآراء والمعتقدات » ص ١١٧ .

(٣) انظر : كرين برينتون « تشكيل العقل الحديث » ص ٤٠ .

(٤) انظر : ديورانت « قصة الفلسفة » ص ١٨٠ .

(٥) انظر : برينتون « تشكيل العقل الحديث » ص ٨٠ .

العصور الحديثة[1] ، فلم يكن رجلاً فاضلاً كريم النفس وإنما كان خائناً غادراً ، مختلساً ، انتهازياً منعدم الضمير[2] فلقد خان صديقه العزيز « أسكس » الذي أحسن إليه عندما كان بحاجة إلى الإحسان ، ولما عُيّن عضواً في المحكمة تحت رعاية الملكة إليزابيث ، وكان أسكس متهماً من قبل الملكة بتهمة الخيانة الكبرى ، وقف بيكون في المحكمة ضد صديقه ، وأسهم في إصدار الحكم عليه بالإعدام من أجل أن يحظى بمنصب لدى الملكة ، وحظي بذلك فعلاً فقد استلم منصب رئيس الوزراء ، ولكنه لم يكن يكف عن الاشتغال بالتآمر والدسيسة ، فاتهم بالاختلاس ، وتقبل الرشاوي من المواطنين ، ودخل السجن ، وحُكم عليه بغرامة قدرها أربعون ألف جنيه إسترليني والغريب أن يقول بعد ذلك : « لقد كنت أعدل قاض في انكلترة في الخمسين سنة الأخيرة »[3] .

وكان ليوناردو دافنشي ١٤٥٢ – ١٥١٩م وإيرازموس ١٤٦٦ – ١٥٣٦ أولاد زنا، وليس العيب فيهما وإنما فيمن أنجبها بهذا السفاح ، وكان والد إيرازموس قسيساً على قدر من العلم[4] .

وأما ديكارت ١٥٩٦–١٦٥٠م الذي يُدعى « أبو الفلسفة الحديثة » فلم يتزوج ، إلا أنه أنجب ابنة غير شرعية توفيت في الخامسة من عمرها ، وتحسر عليها طيلة حياته[5] .

أما جان جاك روسو ١٧١٢ – ١٧٧٨م الفيلسوف العظيم[6] فقد كان سافلاً ، لصاً مخادعاً غادراً ، خائناً ، وكاذباً ، دون أن يجد أي غضاضة في الاعتراف بذلك في كتابه

---

(١) انظر : ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ١٣٥ .

(٢) انظر : برينتون « تشكيل العقل الحديث » ص ٧٩ .

(٣) انظر : ديورانت « قصة الفلسفة » ص ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٨٣ ، ووليم كلي رأيت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٦٠ ، ٦١ ، وبرتراندرسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٧٩ ، ٨٠ ، ويوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤٤ ، ورمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ٥٧ .

(٤) انظر : برتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٣٧ ورمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ٥٠ .

(٥) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ٦٠ وبرتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص١٠٨ .

(٦) انظر : كافين رايلي « الغرب والعالم / الجزء الثاني » ص ١٨٠ ترجمة : د . عبد الوهاب المسيري ، وَ د. هدى عبد السميع حجازي . عالم المعرفة – الكويت رقم ٩٧ .

«اعترافات روسو» وكان مجرداً من جميع الفضائل[1] ، لحق بالكاثوليكية طمعاً في بعض المغانم ، فآوته سيدة اسمها مدام ميرسكي فسرق منها شيئاً يخصها ، فلما اكتُشف أمره وخشي أن يُفتضح اتهم خادمتها زوراً بالسرقة.

ولم يكن مسلكه الجنسي أفضل حالاً فقد كان منفلتاً إلى أقصى الحدود ، إذ تعرف في إيطاليا على سيدة تدعى مدام وارتيز ، كانت بروتستانتية وتحولت مثله إلى الكاثوليكية ، وكان في البداية يدعوها « أمي » ثم تحولت إلى خليلة ، وعاش معها في بيتها يعاشرها معاشرة الأزواج ، دون أن يكدره أنها كانت تضاجع خادمها الخاص إلى جانبه ، ولما مات الخادم حزن عليه، ولم يُدخل عليه العزاء سوى علمه بأنه سيستولي على ثيابه من بعده . وفي سنة ١٧٤٥ تعرف على خادمة تدعى تيريزلي فاسير عاش معها بقية حياته دون زواج، وأنجب منها خمسة أطفال أدخلهم جميعاً دار اللقطاء .

قلت : قد يكون فعل ذلك لأنه لا يدري هم أولاد من ؟ وعلى كل حال فقد كان تشيللني أرحم منه إذ خصص لابنته التي لم يرها بعد مبلغاً من المال .

هذا هو الذي كان يوصف بأنه ترك أثراً عظيماً في الفكر الأوربي كأديب وفيلسوف ومصلح اجتماعي . سيطرت عليه الوساوس ، وجنون الاضطهاد في أخريات حياته فمات متنحراً كما يُظن[2] .

أما الشاعر الإنكليزي الشهير شلي ١٧٩٢- ١٨٢٢م فقد كان مثالاً للإباحية والانحراف ، إذ خطف ابنة أستاذه وليم جودوين ١٧٥٦ –١٨٣٦م واسمها ماري ، وكانت في السابعة عشرة من عمرها وعاشا معاً عيشة الأزواج ، وأنجبا ابناً غير شرعي ، وكان شلي متزوجاً قبل ذلك فلما علمت زوجته بذلك أقدمت على الانتحار[3] .

أما والد ماري وليم جودوين فلم يزعجه ذلك لأنه وجد مبرراً لاقتراض المال من

---

(١) انظر : برتراندرسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٢٨٨ .

(٢) انظر : برتراند رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٦ ، ورمسيس عوض «الإلحاد في الغرب» ص ١٨٠ .

(٣) انظر : رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ١٩٨ .

تلميذه حتى آخر حياته دون أن يرد له شيئاً [1].

وأما ماري ابنته فإنها لم تفعل شيئاً أكثر من تطبيق فلسفة والدها التي تدعو إلى الإباحية الجنسية، وتعتبر الزواج نظاماً عبودياً [2].

وكان ريتشارد كارليل ١٧٩٠ – ١٨٤٣م صاحب كتاب «الأبطال» يعيش مع آليزا شاريلز دون زواج في بيت واحد، وأنجبا أربعة أطفال غير شرعيين [3].

وأما أوجست كونت ١٧٩٨ – ١٨٥٨م فقد وقع في حب كارولين ماسان وهي فتاة تشتغل بالبغاء، فتزوجها وأخلصت له بطريقتها الشاذة، ولما وقعا في ضائقة مالية اقترحت عليه أن تسهم في معيشتهما بما تحصل عليه عن طريق مهنتها القديمة، ولكنه رفض ثم انفصلا. هذا هو أستاذ الفلسفة الوضعية [4].

وكان شوبنهاور ١٧٨٨ – ١٨٦٠ م مصاباً بنوع من الهوس والمرض النفسي، وقد عرفت في عائلته حالات من الجنون، وكان شهوانياً داعراً، ولم يرتبط بأي امرأة عن طريق زواج شريف، إلا في علاقات غرامية مبتذلة، ومع ذلك كان يندد بالمرأة، ويمتدح العزوبية [5] .

وكان شديد البخل، ويستخدم مراسلين يتصيدون له الشواهد على شهرته، ويصعب أن نجد في حياته شواهد على أية فضيلة باستثناء الرفق بالحيوانات [6] كما كان على خلاف شديد مع أمه بسبب علاقاتها الشاذة مع الرجال بعد وفاة أبيه، وهجرها فلم يرها في العشرين سنة الأخيرة من حياتها [7].

---

(١) انظر: رمسيس عوض «الإلحاد في الغرب» ص ١٩٣.

(٢) انظر: السابق ص ١٩٣، ١٩٨.

(٣) انظر: السابق ص ٢٣٨.

(٤) انظر: وليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٣٧٩.

(٥) انظر: وليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٣٣٥، ٣٣٦ وبرتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٣٩١.

(٦) انظر: برتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٣٩١، ٣٨٦.

(٧) انظر: السابق ص ٣٨٥.

أما نيتشة ١٨٤٤ – ١٩٠٠ م صاحب إعلان « موت الإله » فقد عاقبه الله [عز وجل] في الدنيا بأن قضى السنوات العشر الأخيرة من حياته مجنوناً ، وكان أصابه قبل ذلك أيضاً مرض الزهري نتيجة لممارساته الجنسية العابثة في لياليه الحمراء[١] .

وأصابه في جنونه هذيان العظمة ، إذ كان يدعو إلى الإنسان الأعلى، ويتبنى أخلاق القوة، ويحلم بالقضاء على كل الضعفاء والمعوقين وإقصائهم من الوجود ؛ لأنه لا يريد أن يرى إلا الأقوياء[٢]، ومثله الأعلى دائماً إنسان متجرد تماماً من العواطف ، متحجر القلب ، قاسي ، لا يعرف الشفقة ، خبيث ، لا يعبأ إلا بقوته[٣]، وكان قد أحب زوجة صديقه فاجنر ، وحاربه في كتاباته من أجلها[٤] .

والآن : هؤلاء هم نجوم الغرب ، وقادته العظماء ، ومثله العليا ، يقرأ الغربي سيرهم المدنسة بوحل الرذيلة ، ويبحث في تاريخهم فلا يجده إلا ملطخاً بالعار، ثم يتابع إعلامه الصاخب فلا يجد فيه بشأن هؤلاء إلا الإعلاء والتمجيد والفخار ، فتنقلب في مناظيره موازين القيم فتصبح :

الخيانة والغدر طريق المجد ..

والانحلال والتهتك طريق النجومية ..

والإلحاد والزندقة طريق العظمة..

وهكذا يعيش الإنسان الغربي اليوم يفصل بين الأخلاق والحضارة ، وبين القيم والرقي، وفي النهاية يفصل بين الإنسانية والإنسان ، وعندها يصبح الإنسان ذئباً ، ثعلباً ، ثعباناً ، ويصعب أن تجد « الإنسان الإنسان »[٥] . أو يصبح الإنسان شيئاً ، سلعة ، وثناً ،

---

(١) انظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٥٨ ، ٣٥٩ .

(٢) انظر : فؤاد زكريا «نيتشة» ص٢٠ ، ٩٩ ، ١٠١ وانظر : برتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية » ص٣٩٨ .

(٣) انظر : برتراندرسل « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ٤٠٣ .

(٤) انظر : فؤاد زكريا « نيتشة » ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٥) انظر : د.عبد الوهاب المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ٤٢ ، والعبارة الأخيرة من قصيدة لصلاح عبد الصبور بعنوان «بشر الحافي ».

نمطاً ، آلة ، ويندر أن تجد « الإنسان الإنـسان »[1] . كـل ذلـك يـأتي مـن وراء النجوميـة الكاذبة ، والرموزية الخادعة ، والنخبوية الفارغة ، وفي النهاية « إذا كان رب البيت بالطبـل قارعاً فشيمة أهل البيت كلهم الرقص » .

* * *

(١) انظر : السابق ص ٣٣ ، ٩٣ ؛ حيث تشيع في الأدب الحداثي المعاصر الكتابات عن غربة الإنسان وضياعه وظهور مصطلحات تعبر عن ذلك مثل ، التشيؤ : أي يصبح الإنسان شيئاً ، والتسلع : يصبح الإنسان سلعة ، والتنميط : تصبح حياة الإنسان روتين ممل قاتل أشبه بالأنماط المتشابهة التي تخرجها الآلة ، والتوثن : يعني أن الإنسان نزعت عنه قداسته وإنسانيته .

المبحث الثالث

مجـازفة العقـل الأولـى

لقد جازف العقل الغربي عندما اكتشف الخدعة الكنسيـة ، فحكم على كل الأديـان بالنفي والإقصاء ، وأصر على أن يبحث عـن إجابـة للمعـضلات الإنـسانية الكـبرى بعقله المجرد مستبعداً أي إمكانية لوجود وحيٍ صادق ، أو دينٍ حـق ، فهـل اسـتطاع ذلك ؟

لقد تنقل هذا العقل ـ كما رأينـا ـ بـين القـول بحقيقيتـين إحـداهما فلـسفية والأخـرى لاهوتية ، ثم قال بوحدة الوجود ، ثم قال بإله دون نبوة ، ثم قـال بتأليـه الإنـسان أو تأليـه الطبيعة ، ثم أنكر وجود الإله أو حَكم عليه بالموت ثم قال أخيراً : لا أدري !! وتقلب بين المادية المطلقة والروحانية المفرطة ، والحرية الكاملة والجبرية الشاملة ، والأخلاق الوضعية أو الأخلاق الدينية ثم قال أخيراً : لا أدري !!

وأصبحت السمة الأساسية التي تميز عصر اليوم في الغرب والتـي يعـبر عنهـا برترانـد رسل هي الإحباط ، واليأس ، والقنوط من الوصـول إلى المعرفـة[1] . وإن ثمـرة العلمانيـة التي نجنيها في هذا العصـر : اليأس الفكـري المريـر ، والعدميـة ، واللاأدريـة ، وانفـصام الإنسان عن العالم[2] ، وإننا نـعيش اليـوم فـيما أُطلـق عليـه اسـم عـصر الـشك والقلـق ، والنسبية، والسخرية من كل شيء[3] .

ولكن السؤال : هل كانت هـذه هي مجازفة العقل الغربي الأولى على طريق العلمانية ؟
إذا تأملنا في تاريخ الفلسفة اليونانية ، فإننا نجد فصلاً مشابهاً لما حـدث في أوربـا في

---

(١) انظر : روبرت أغروس « العلم في منظوره الجديد » ص ١٦ ترجمة : كمال خلايلي ـ عالم المعرفة ـ الكويـت عدد ١٣٤ .

(٢) انظر : السابق ص ١٠٧ .

(٣) انظر : كافين رايلي « الغرب والعالم » ص ٣٤٨ ترجمة : د . عبد الوهاب المسيري ، و د . هدى عبد الـسميع حجازي .

العصور الحديثة ، فقد أهمل فلاسفة اليونان دلائل الوحي ، وتعاليم الأنبياء، وذهبوا يقترحون بعقولهم أجوبة لأسئلتهم. فاقترح طاليس ٦٢٤ - ٥٥٠ ق. م أن يكون أصل الكون هو الماء(١).

ويَعتبر الشهرستاني هذا الرأي قريباً من الوحي القرآني : ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾(٢) ؛ ولذلك فهو ربما يقتبس من مشكاة النبوة (٣). ولكن أنكسمنيس ٥٨٨ — ٥٢٤ ق . م رفض هذا واعتبر أن أصل الكون ليس الماء وإنما الهواء (٤) .

ثم جاء فيثاغورث ٥٧٢ — ٤٩٧ ق . م فرأى رأياً مخالفاً وهو أن أصل الكون ليس الماء ولا الهواء وإنما هو العدد، وأن ما نراه موجوداً ما هو إلا مركب من أعداد(٥).

وبعده هرقليطس ٥٣٥ - ٤٧٥ لم يقبل شيئاً من هذه الاقتراحات فقال : إن أصل الكون هو النار ، وكل شيء يخرج من النار ويعود إليها(٦).

أما أمبذقليس ٤٩٠ — ٤٣٠ ق . م فقد حاول أن يجمع بين آراء سابقيه ويضيف إليها التراب، فقال : « إن مادة الكون مُشكّلة من أربعة أصول هي: الماء والهواء والنار والتراب وأن كل ما نراه من اختلافات بين الأشياء راجع إلى نسبة المزيج بين هذه العناصر الأربعة»(٧).

ونشير هنا إلى أن الشهرستاني ينقل عن فيثاغورث أنه التقى بسليمان عليه السلام وأخذ

---

(١) انظر : الشهرستاني «الملل والنحل» ٢ / ٦٣ وزكي نجيب وأحمد أمين «قصة الفلسفة اليونانية» ص ١٩، ٢٠ .

(٢) سورة هود : آية ٧ .

(٣) انظر : الشهرستاني « الملل والنحل » ٢ / ٦٢ ، ٦٣ . قلت : إما أن طاليس لم يقبل أقوال الأنبياء ، أو أن النقل عنه قد حُرِّف .

(٤) انظر : « السابق » ٢ / ٦٧ وأحمد أمين وزكي نجيب « قصة الفسفة اليونانية » ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٥) انظر: أحمد أمين وزكي نجيب «قصة الفلسفة اليونانية» ص ٣٢ ، ٣٣ والشهرستاني «الملل والنحل» ٢ / ٧٥ .

(٦) انظر : زكي ونجيب وأحمد أمين « السابق » ص ٥٩ .

(٧) انظر : الشهرستاني « الملل والنحل » ٢ / ٧١ ، ٧٢ وأحمد أمين وزكي نجيب « قصة الفلسفة اليونانية » ص ٦٥ .

الحكمة من معدن النبوة[1] ، وأن أمبذقليس كان في زمن النبي داوود عليه السلام مضى إليه وتلقى العلم منه ، وكذلك اختلف إلى لقمان الحكيم عليه السلام ، فاقتبس الحكمة منه[2] .

والملاحظ هنا أنه إما أن الشهرستاني مخطئ ومصادره التي ينقل عنها ليست موثوقة ، أو أن المصادر التي ينقل عنها يوسف كرم تواريخ وفيات هذين الفيلسوفين غير دقيقة ؛ لأن أمبذقليس على ما ينقل الشهرستاني يلتقي مع داوود عليه السلام ، وفيثاغورث يلتقي مع سليمان وهو متقدم على أمبذقليس ، ومع ذلك يبقى هناك تساؤل كيف يلتقي هؤلاء مع أنبياء الله [عز وجل] ثم تصدر عنهم مثل هذه الآراء الشاذة التي لا يمكن أن يُقرها الأنبياء عليهم السلام ؟! . فإما أن لقاءهم مع الأنبياء ليس حاصلاً ، أو أنه حصل ولكنهم لم يكترثوا بتعاليم النبوة ، وأطلقوا العنان لعقولهم تتخرص في سجاف الغيب .

وعلى كل حال جاء بعد أمبذقليس كل من ليوسبس وديمقريطس فأسسا المذهب المادي ، كان للأول منهما دور التأسيس ، وللثاني دور الإذاعة والنشر حتى نُسب إليه ، ونُسي الأول . ذهب هذان الفيلسوفان إلى أن مادة الكون تتألف من ذرات لا تقبل التقسيم ، وهي ما سمي بـ« الجواهر الفردة » وأن هذه الذرات هي عنصر واحد متجانس، تشكَّل منها الكون[3] .

في هذه الأثناء كان السوفسطائيون يجوبون شوارع أثينا يعلمون الناس فن الخطابة والبلاغة والجدل ، وأنه لا يمكن الجزم بشيء ، وأن الإنسان مقياس كل شيء[4] . وحاول جورجياس وهو أحد أقطابهم أن يثبت ثلاثة أشياء : لا شيء موجود ، وإن وُجد لا يمكن أن يُعرف ، وإن عُرف فلا يمكن إيصال هذه المعرفة للآخرين[5] .

ولكن جاء سقراط ٤٧٠ ق.م فتصدى للسوفسطائيين، وجعل غاية السؤال هي

---

(١) انظر : الشهرستاني « الملل والنحل » ٢ / ٧٤ .

(٢) انظر : السابق ٢ / ٦٨ .

(٣) انظر : أحمد أمين وزكي نجيب « قصة الفلسفة اليونانية » ص ٧٢ .

(٤) انظر : السابق ص ٩٥ ، ٩٦ .

(٥) انظر : ص ٩٨ .

المعرفة، وليس السفسطة ، وكان يقول : إن حرفته هي نفس حرفة والدته « قابلة » ، ولكن في حين كانت أمه تولِّد النساء ، كان هو يولِّد العقول ، فقد كان شغله الشاغل إثارة الأسئلة المحرجة ، وإيقاع الخصم ، وإثبات صعوبة التعاريف الدقيقة، وكان يقول : « أنا لا أعرف إلا شيئاً واحداً ، هو أنني لا أعرف شيئاً »[1].

وأنجب سقراط تلميذين : أفلاطون ٤٢٩ ق ، م الذي أقام فلسفته على نظرية المثل ، واعتبرها مصدر المعرفة لأنها دائمة ثابتة لا تتغير[2] ، وكل معارفنا - بنظره - ليست إلا تذكراً لما كانت تعلمه النفس عندما كانت تعيش في عالم المثل قبل أن تحل بالجسم[3].

وأرسطو ٣٨٤ - ٣٢٢ ق ، م الذى ابتكر المنطق[4]، وقال بأن الله عز وجل هو العلة الغائية للكون ، وهو الذي يسعى إليه الكل فهو بذلك معشوق العالم ، يحركه دون أن يتحرك فهو إذن المحرك الأول . وقال بأن الله [عز وجل] فكرة ، أي صورة مجردة ، ولكنه ليس صورة لمادة ، بل هو صورة الصورة ، أو فكرة الفكرة ، فهو المفكر بنفسه وذاته ، وهو في سعادة أبدية وتفكير دائم في كماله وذاته[5].

---

(١) انظر : السابق ص ١١١ ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٥٢ .

(٢) انظر : زكي نجيب وأحمد أمين « قصة الفلسفة اليونانية » ص ١٤٧ - ١٥٩ .

(٣) انظر : السابق ص ١٦٩ .

(٤) انظر : السابق ص ٢١٨ . هناك من يشكك في هذه المسلمة الفلسفية في العصر الحديث ، ويؤكد أن هناك فلسفة هندية ، بل منطق هندي لا يقل أصالة وعقلانية عن المنطق الأرسطي ، كما لا يقل عنه قابلية للتعريف ، بأنه « علم الفكر » و « علم قوانين العقل » و « علم نظرية المعرفة ».

انظر ماكوفلسكي «تديخ المنطق » نقلاً عن جورج طرابيشي في كتابه «نظرية العقل » ص ١٠٣

قلت : وأضيف بأنه لا يمكن أن تكون الهند هي أول من اكتشف المطق ، لأن المنطق إذا كان قوانين عقلية بدهية ، فهو قد وجد منذ أن وجد الإنسان الأول على ظهر هذه الأرض ، وإن الرسل الذي أرسلهم الله [عز وجل] للشعوب والأمم لا شك علموا الناس أول ما علموهم طريقة التفكير ، وأسسه وقواعده ، فليس المنطق حكراً على أمة من الأمم ، وإنه هبة الله [عز وجل] للإنسان قال عز وجل : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ سورة البقرة آية : ٣١.

(٥) انظر : أحمد أمين ، زكي نجيب « قصة الفلسفة اليونانية » ص ٢٣٢ .

هذا التجريد الأرسطي المفرط لم يعجب زينو ٣٤٢ ق[١]، م مؤسس الرواقية فعاد بالفلسفة إلى ما قبل سقراط ، إلى المادية ، ونفى أي شيء غير المادة ، ونفى أي معرفة لا تأتي عن طريق الحواس، حتى الروح عنده مادة ، وحتى الباري [عز وجل] عنده مادة ، واعتبر النار هي أصل العالم كما فعل هرقليطس مع إضافة بسيطة هي أنه اعتبر هذه النار هي الله[عز وجل] [٢].

راقت هذه المادية لأبيقور ٣٤٢ ق.م ولكنه أعرض عن نار هرقليطس ، وتبنى ذرات ديمقريطس ، فوافقه على أنها أصل الوجود ، و لم ينف وجود آلهة ، ولكنه اعتبر هذه الآلهة متعددة كثيرة ، وتعيش في عالم مستقل عن عالم البشر ، وهي في سعادة دائمة ، ولا تتدخل في شؤون الكون أو الإنسان[٣].

والفصل الأخير من الفلسفة اليونانية ينتهي بالشُكّاك واللاأدرية ، والحق أننا لا نستطيع أن نزعم أن الشك كان غائباً ثم وجد ، لأن الشك مستمر ومترافق مع الفلسفة ولم ينفصل عنها لا في المرحلة اليونانية ، ولا في المرحلة الأوربية الحديثة ، ولكنه في الفصل الأخير من تلك المرحلتين يتفاقم حتى يشكل مذهباً وتياراً له زعماؤه وفلاسفته ، ولقد استمر في المرحلة اليونانية منذ القرن الثالث قبل الميلاد إلى نهاية القرن الثاني للميلاد تقريباً[٤] .

وإمامُ الشُّكّاك هو بيرون أو بيرو (ت : ٢٧٥ ق. م) وإليه ينسب مذهب الشك واللاأدرية ، فكل قضية عنده تحتمل السلب والإيجاب بقوة متعادلة[٥]، وقال : «لست أدري ولست أدري أني لا أدري »[٦]، وقال : بالوقف التام فنحن لا نستطيع أن نعرف

---

(١) يذكر عثمان أمين تاريخ ولادة زينو على أنه ٣٣٦ ق.م انظر : عثمان أمين « الفلسفة الرواقية » ص ٤٦ وعاش ٩٨ سنة انظر : ص ٤٩ .

(٢) انظر : أحمد أمين وزكي نجيب السابق ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ . وانظر : د. عثمان أمين « الفلسفة الرواقية » ص ٢٤ ، ٤٦ ، ٥٦ .

(٣) انظر : السابق ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٤) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٣٤ – ٢٤١.

(٥) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٣٥ .

(٦) انظر : زكي نجيب وأحمد أمين « قصة الفلسفة اليونانية » ص ٣٠٩ .

شيئاً[1].

ومن تلاميذه قرينادس ٢١٤-١٢٨ ق.م : أنكر أن تكون هناك علامة للحقيقة، فتشكك في العقل والحواس وقال بالاحتمال والترجيح[2] .

وأناسيداموس : عاش في أواخر القرن الأول قبل الميلاد ، يقول بالنسبية المطلقة ، وأن ما يراه كل إنسان حقاً فهو حق بالنسبة له ، ولا يمكن معرفة الحق بذاته[3] .

وأغريبا : عاش في القرن الأول أو الثاني للميلاد وأكد حجج أناسيداموس ونصر أدلته ، وأيد نسبيته المطلقة[4] .

وسكستوس : عاش في القرن الثاني أو الثالث للميلاد ومن كتبه « الحجج البيرونية » وهو أيضاً نصير للشك واللاأدرية ، ويرد على أصحاب اليقين ، وقد حاول أن يفند منطق أرسطو ، ويبين أنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة فهي ممتنعة المنال[5] .

وهكذا نجد أن العقل الغربي ممثلاً في العقل اليوناني والأوربي قد جازف مرتين استهلك في كل منهما قرابة ستة قرون تقريباً، يبدأ بالسفسطة ثم يتقلب بين الآراء والاقتراحات المختلفة ، ثم لا يجد في النهاية إلا أن يرفع يديه ويعلن عجزه وجهله ولا أدريته ، لقد اعترفت الأغلبية الساحقة من العقول في المرحلتين بوجود إله قادر حكيم ، وكان الإلحاد دائماً حالة شاذة ، أفيعقل أن يترك الحكيم عباده هكذا في حيرة وظلمة يخبطون خبط عشواء دون أن يتداركهم برحمته وهدايته ؟ لا بل إنه عز وجل تداركهم ولكنهم أعرضوا . والآن بعد أن جربوا مئات السنين واعترفوا بعجزهم ، ألم يأن لهذا العقل أن يصيخ إلى الحق ، ويصغي إلى الهدى ، ويبصر النور ؟

* * *

---

(١) انظر : السابق ص ٣٠٧ .

(٢) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٣٦ .

(٣) انظر : السابق ص ٢٣٧ ، ٢٣٩ .

(٤) انظر : السابق ص ٣٢٩-٢٤٠ .

(٥) انظر : السابق ص ٢٤٠-٢٤١ .



الفصل الثاني

العلمانية في العالم العربي

المبحث الأول : تعريف العلمانية في المصادر الغربية .

المبحث الثاني : الترويج العلماني في البلاد العربية .

المبحث الثالث : الشغف بالغرب والعَمَه الحضاري .

المبحث الرابع : الأزمة النفسية للمثقف العربي والمسلم « نقد وتحليل » .

تمهيد

عرضنا فيما سبق للسياق التاريخي والثقافي والاجتماعي الذي أولد ما يسمى بالعلمانية ، وهو كما رأينا مجموعة من العوامل المعرفية الناجمة عن سياق حضاري مختلف ، وهو ما يعني بغير شك أن العلمانية بضاعة أجنبية غربية ، لم تنبت في أرضنا ، ولا تستقيم مع عقائدنا ومسلماتنا الفكرية[1] . إنها بعبارة أخرى : إفراز ثقافي تاريخي فلسفي اجتماعي مختلف ، وإن كان الطرف العلماني يرفض ذلك ويعتبر العلمانية ظاهرة عالمية حتمية محسومة تسير في اتجاهها كل المجتمعات[2] .

لقد استغرقت ولادة العلمانية في صورتها الحديثة زمناً طويلاً ، ودخلت في مخاضها بلحظات عصيبة من الصراع بين الماضي والحاضر ، وظل بروزها يتم شيئاً فشيئاً حتى اكتمل في القرن الماضي ثم بدأ ينحسر في السنوات الأخيرة حيث يتحدث الناس اليوم عن « ما بعد العلمانية »[3] .

ونحن لن نغامر هنا بالحديث عن هذا « الما بعد » ، ولن نجازف بالقفز فوق الواقع المعاصر الذي نعيشه ، ونتجادل معه ، يكفينا أولاً أن نعرف ما هي العلمانية ؟

---

(١) انظر : الدكتور القرضاوي : « الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه » ص ٥٢ دار الصحوة للنشر والتوزيع – القاهرة – الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م .

(٢) انظر : د . فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ٢٣ ، ٤٢ الدار التونسية للنشر – تونس – سلسلة موافقات العدد ١٦ سنة ١٩٩٣ د ، ط وانظر : د . عزيز العظمة بالاشتراك مع د. عبد الوهاب المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ١٦٨ دار الفكر – دمشق – سلسلة حوارات القرن الجديد – الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م .

(٣) انظر : د. عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود واليهودية ص ٢٢٩ دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٩ م وانظر « العلمانية تحت المجهر » ص ١٤٤ مشترك بين د . عبد الوهاب المسيري ود. عزيز العظمة – دار الفكر – دمشق – سلسلة حوارات القرن الجديد – الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م وانظر : فهمي هويدي « المفترون ، خطاب التطرف العلماني في الميزان » ص ٢٤٢ دار الشروق القاهرة – الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م .

المبحث الأول

تعريف العلمانية في المصادر الغربية

المطلب الأول : في المعاجم الأوربية :

أول ما نطالعه في معجم اللغة البريطانية عن مادة « علمانية » ما يلي :

١ - علمانية secularism ما يهتم بالدنيوي أو العالمي كمعارض للأمور الروحية ، وبالتحديد هي الاعتقاد بالدنيويات .

٢ - العلماني secularist وهو ذلك الشخص الذي يؤسس سعادة الجنس البشري في هذا العالم دون اعتبار للنظم الدينية أو أشكال العبادة .

٣ - علمانية secularity أو secularism أي محبة هذا العالم ، أو ممارسة أو مصلحة تختص على الإطلاق بالحياة الحاضرة .

٤ - يعلمن seculariye يجعله علمانياً ، يحّوله من مقدس إلى دنيوي ، أو من راهب إلى دنيوي .

٥ - علماني secular ما يختص بهذا العالم أو بالحياة الحاضرة ، زمني أو عالمي أو ما يناقض كل ما هو ديني أو روحاني ، أو ما لا يخضع لسلطة الكنيسة ، مدني أو غير روحاني ، أو ما لا يهتم بالدين ، أو ما ليس بمقدس[1] .

وفي معجم أكسفورد بيان معنى كلمة secular كما يلي :

١ - دنيوي أو مادي ، ليس دينياً ولا روحياً ، مثل التربية اللادينية ، والسلطة اللادينية ، والحكومة المناهضة للكنيسة .

٢ - الرأي الذي يقول : إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساساً للأخلاق والتربية[2] .

---

(١) انظر : « معجم اللغة البريطانية العالمية » ٣ / ١١٣٨ . وانظر : « العلمانية وموقف الإسلام منها » رسالة ماجستير عزت عبد المجيد أبو بركة ص ٢ - ٣ . و د . صلاح يعقوب يوسف عبد الله « العلمانيون والقرآن » ص ٣٩ رسالة دكتوراة في جامعة الأزهر - كلية أصول الدين .

(٢) معجم أكسفورد ص ٨٤٩ - ٨٥٠ وانظر : « العلمانية » د . سفر الحوالي ص ٢٢ دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع - مكة المكرمة - الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م .

ويطرح معجم ويبستر :

علماني : دنيوي ، ومن معانيه الشيء الذي يحدث مرة واحدة في عصر أو جيل ، أو شيء وثيق الارتباط بالحياة المعاصرة ، وأشهر معانيه الآن : الأشياء الدنيوية المتمايزة عن الأشياء الروحية غير العقدية ، وغير التي لها صفة الخلود[1].

أما المعجم الدولي الثالث الجديد فيعرف بمادة secularism كما يلي : « اتجاه في الحياة أو في أي شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبارات الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة ، أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعاداً مقصوداً. فهي تعني مثلاً : السياسة اللادينية البحتة في الحكومة. وهي نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة، والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين »[2].

وفي قاموس المورد لمنير البعلبكي : العلمانية تعني حرفياً « الدنيوية » أو «المذهب الدنيوي»[3] .

وخلاصة التأصيل المعجمي الأوربي يورده أحمد فرج عندما يشير إلى أن المعاجم الأوربية حتى نهاية القرن التاسع عشر تدور فيها كلمة secularism حول المعاني التالية :

- الذي يأتي في كل قرن مرة واحدة .

- المتسبون إلى العالم الأرضي « دنيويون » وهم ضد طائفة الكهنة من الإكليروس ورجال الكهنوت . «يحتفل بمرور المائة عام « القرن الزمني » أجناس شتى من البشر »[4] .

---

(١) معجم ويبستر ص ٢٠٥٣ ، وانظر : د . أحمد فرج « جذور العلمانية » ص ١٠٩ – ١١٢. وانظر: د. سفر الحوالي «العلمانية» ص٢٣ ود. صلاح يعقوب يوسف عبد الله «العلمانيون والقرآن» ص ٤٠ .

(٢) نقلاً عن سفر الحوالي « العلمانية » ص ٢٣ .

(٣) المورد – منير البعلبكي قرص سي دي كمبيوتر .

(٤) انظر : د . أحمد فرج « جذور العلمانية » ص ١٣٤ - دار الوفاء للطباعة والنشر – المنصورة – الطبعة الخامسة ١٤١٣ هـ ١٩٩٣م سلسلة نحو عقلية إسلامية واعية رقم ٢ .

وفيما يخص اللغة الفرنسية يذكر د . عدنان الخطيب أن كلمة seculaire تعني : «دنيوي . زمني ، عامي ، قرني ، دهري ، ترابي ، عالمي أو عالماني»[1] . ونكتفي بهذا العرض المعجمي لننتقل إلى توضيح أكثر في دوائر المعارف الغربية .

المطلب الثاني : العلمانية في دوائر المعارف الغربية :

في دوائر المعارف تزداد الفكرة جلاء وبياناً وتأكيداً ففي **دائرة المعارف البريطانية** نجد بخصوص كلمة secularism أنها « حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا ، والتأمل في الله [عز وجل] واليوم الآخر ، وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية ، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية ، وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا القريبة ، وظل الاتجاه إلى secularism يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها حركة مضادة للدين، ومضادة للمسيحية»[2] .

وفي دائرة المعارف الأمريكية :

« العلمانية نظام أخلاقي مستقل مؤسس على مبادئ من الخلق الطبيعي ، مستقل عن المظهر الديني أو الفوق طبيعي ، إنها عرضت لأول مرة في شكل نظام فلسفي بواسطة جورج جاكوب هوليوك حوالي سنة ١٨٤٦م في إنكلترة ، إنها سلمت لأول مرة بحرية الفكر ، وبأن من الحق لكل إنسان أن يعتقد بنفسه ما يريد، وطبقاً لهذا التسليم ،

---

(١) انظر : عدنان الخطيب : « قصة دخول العلمانية في المعجم العربي » ملحق رقم ٢ ضمن كتاب «جذور العلمانية» للدكتور أحمد فرج ص ١٤٦ .

(٢) دائرة المعارف البريطانية ١٠ / ٥٩٤ وانظر : لأستاذنا الدكتور السيد رزق الحجر « مدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر » ص ٣١٧ . وله : « اضمحلال المشروع العلماني للنهضة » ص١٥٧ بحث ضمن كتاب المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم جامعة القاهرة ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م و د . سفر الحوالي « العلمانية » ص ٢٢ .

وكتتمة ضرورية له يكون من الحق أن يكون هناك اختلاف في الرأي حول كل الموضوعات العقائدية ، هذا الحق في اختلاف الرأي لا يتفق بدون حق تبرير ومناقشة ذلك الاختلاف .

أخيراً : العلمانية تؤكد الحق في مناقشة ومجادلة كل الأسئلة الحيوية مثل المعتقدات المعتبرة أسس الالتزام الأخلاقي مثل : وجود الله [عز وجل] وخلود الروح ، وسلطة الضمير .

العلمانية : لا تعني أنه لا يوجد خير آخر ، لكن الخير في الحياة الحاضرة ، إنها تعني أن الخير في الحياة الحاضرة هو الخير الحقيقي ، ويُبحث عنه لأنه الخير ، إنها تهدف إلى إيجاد وضع مادي يكون فيه من المستحيل أن يوجد معدم أو فقير ، إنها تؤكد القوى المادية في هذه الحياة ، التي لا يمكن إهمالها دون الوقوع في حماقة أو مضرة ، ومن الحكمة والرحمة والواجب الاعتناء بها ، إنها لا تمانع المعتقدات المسيحية ، إنها تقول : إنه لا يوجد هاد أو منقذ في هذه الطبيعة بالأحرى إنها تعني : أن الرشد أو المنقذ يوجد في الحقيقة العلمانية التي تملك من المصادفات والتجارب ما يجعلها مستقلة ، فالسلوك الإنساني مستقل إلى الأبد » [1] .

ونختم برؤية دائرة معارف الدين والأخلاق التي تقول :

« العلمانية توصف بأنها حركة ذات قصد أخلاقي منكر للدين ، مع المقدمات السياسية والفلسفية ، فهي مؤسسة بقصد إعطاء نظرية معينة للسلوك والحياة ، وهي تتبع في ذلك المذهب الوضعي الأخلاقي ، منذ أن تكفلت أن تعمل هذه دون الرجوع إلى الألوهية أو الحياة الآخرة ، ولهذا فقد كان مطلبها هو تتميم « إكمال » وظيفة الدين « العقيدة » خالية من الاتحاد الديني ، ولذلك فإنه يجدر بها أن تكون ديناً إنكارياً سلبياً» [2].

---

(١) « دائرة المعارف الأمريكية » ٢٤ / ٥١٠-٥١١ .

(٢) « دائرة معارف الدين والأخلاق » ٩ / ٣٤٧ . وانظر : عزت عبد المجيد أبو بركة « العلمانية وموقف الإسلام منها » ص ١٣ ، ١٤.

المطلب الثالث : تعقيب :

نسجل في هذا التعقيب الملاحظات التالية :

الأولى : أن هناك اتفاقاً بين المعاجم ودوائر المعارف المشار إليها على أن العلمانية هي توجه دنيوي محض ، وتسعى لصرف الناس عن الاهتمام بالآخرة أو أية غيبيات ، وتدعوهم إلى الاهتمام بالعالم الحاضر ، والحياة المشاهدة ، وتكرس محبة هذا العالم لأنه الخير الوحيد الحقيقي الذي يجب أن يُعترَف به هو في هذا العالم . أرجو أن نحتفظ بهذه الملاحظة معنا لأننا سنحتاجها قريباً .

الثانية : هناك اتفاق صراحة أو ضمناً على أن العلمانية مناهضة للأديان ، ومتقاطعة معها فهي تُحوّل المقدس إلى مدنس ، وتقلل من قيمة الإيمان بالله عز وجل واليوم الآخر .

لقد صرحت دائرة معارف الدين والأخلاق ، ودائرة المعارف البريطانية بأن العداء قائم بين العلمانية والأديان ، أما دائرة المعارف الأمريكية فلجأت إلى المراوغة مما أوقعها في التناقض فهي تقول : بأن العلمانية لا تمانع العقائد المسيحية ، ولا تنكر وجود خير آخر ، ثم تقول في نفس الوقت ، ولكن الخير الحقيقي في هذه الحياة الحاضرة ، وهو الجدير بالاهتمام والبحث وإذا كانت المسيحية تعتبر المسيح هو المنقذ والمخلص ، فإن الخلاص والغاية في نظر العلمانية هو في العلمانية القائمة على التجارب والمحسوس .

الثالثة : مهما حاولت العلمانية والعلمانيون المصالحة مع الأديان، فإن هذا يبدو بعيداً؛ لأن العلمانية قائمة في أساسها على رفض المبادئ الدينية ، وعدم الاعتراف بها كأسس للالتزام الأخلاقي ، بل ورفض كل الماورائيات التي تقوم عليها الأديان ، وتدعو إلى إقامة الأخلاق والحياة الاجتماعية والسياسية على أسس وضعية نسبية وطبعية ، وهذا بحد ذاته بمثابة إعلان الحرب على الأديان ؛ لأن هذه تطرح نفسها على أنها الحقيقة المطلقة .

الرابعة : نلاحظ أن العلمانية التي تقوم على محاربة احتكار الحقيقة ، وتندد بـ«ملاك الحقيقة المطلقة» تقع هي نفسها في هذا الاحتكار والتملك ، فهي كما تشير دائرة معارف الدين والأخلاق تطرح نفسها على أنها : دين سلبي إنكاري ، وهي كما أشارت دائرة المعارف الأمريكية ترى الخلاص الوحيد والحقيقة المطلقة في العلمانية .

الخامسة : إن ما قرأناه من تعريفات وتفسيرات في المعاجم ودوائر المعارف يمكن اعتباره خلاصات مضغوطة للتمهيد الذي عرضناه لبيان الجذور التاريخية والفكرية للعلمانية ، ونتائج استقرت عليها الرؤية في الغرب بشأن العلمانية .

المطلب الرابع : تاريخ المصطلح وارتباطه بالمادية والإلحاد :

العلمانية كما أشرنا هي ترجمة لكلمة سكيولاريزم secularism الإنجليزية، وقد استخدم مصطلح « سكيولار » لأول مرة مع نهاية حرب الثلاثين عاماً سنة ١٦٤٨ م عند توقيع صلح « وستفاليا » وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة ، وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بداية لمولد ظاهرة العلمانية في الغرب .

وكان معنى المصطلح في البداية محدود الدلالة ، ولا يتسم بأي نوع من أنواع الشمول أو الإبهام إذ تمت الإشارة إلى علمنة ممتلكات الكنيسة وحسب، بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية ، أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة[١] .

وفي فرنسا في القرن الثامن عشر أصبحت الكلمة تعني من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية : « المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة» أما من وجهة نظر المستنيرين فإن الكلمة تعني : «المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة » .

ولكن المجال الدلالي للكلمة اتسع وبدأت الكلمة تتجه نحو مزيد من التركيب والإبهام على يد هوليوك ١٨١٧ – ١٩٠٦م الذي يعتبر أول من صاغ المصطلح بمعناه المعاصر ، وجعله يتضمن أبعاداً سياسية واجتماعية وفلسفية ، وأراد هوليوك أن يُجنب المصطلح مصادمة الأديان فعرّف العلمانية بما يشير إلى الرغبة في الحياد فقال: «العلمانية: هي الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية ، دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض» [٢].

---

(١) انظر : د . عبد الوهاب المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ١١ وانظر أيضاً د . عبد المجيد الشرفي «العلمنة في المجتمعات العربية والإسلامية الحديثة ضمن كتاب « لبنات » ص ٥٣ – دار الجنوب للنشر – تونس ١٩٩٤ د ، ط .

(٢) انظر: د. المسيري «العلمانية تحت المجهر» ص١١ ، ١٢ وانظر : رمسيس عوض «الإلحاد في الغرب» ص٢٤٨ .

ولكن مع ذلك إذا شئنا أن نربط العلمانية بفلسفة منظرها هوليوك فيمكن القول إن العلمانية قائمة على الشك أحياناً ، والإلحاد الصريح أحياناً أخرى ؛ لأن هوليوك كان ينفي عن نفسه تهمة الإلحاد ، ولكنه في نفس الوقت يعترف بعدم وجود أدلة كافية للإيمان بالله [عز وجل][1] ، ويجهر أحياناً بأن الإله إنما هو « الحاضر المعيش »[2].

ويرجع أول استخدام لكلمة علمانية عند هوليوك إلى شهر ديسمبر سنة ١٨٤٦ م عندما أوردها في مقال نشره في مجلة « ذي ريزونور » أي «المجادل العقلاني » ، والسبب أنه شعر مع بعض زملائه وأسلافه مثل « توماس بين » و «ريتشارد كارليل » و«روبرت تيلور» أن المسيحية لم تعد مقبولة لدى أكثر فئات المجتمع ، وقد مست الحاجة إلى أستبدالها بمبدأ حديث فكان هو «العلمانية » ، وقد سماها أتباع روبرت أدين بـ« الدين العقلاني » [3]. وهنا نتذكر ما تحدثنا عنه في التمهيد مما سمي «دين العقل» أو « الدين الطبيعي » .

أسس هوليوك في عام ١٨٥٥ م « جمعية لندن العلمانية » وفي ديسمبر من نفس العام تحولت الحركة العلمانية إلى تيار واسع النطاق، وتزايد انتشارها بين عامي ١٨٥٣ –١٨٥٤م ، مما دفع القس بردين جرانت إلى التصدي لها في كل أنحاء إنكلترة مفنداً ومجادلاً .

ولكن ازداد توزيع مجلة « الريزونور » العلمانية إلى خمسة آلاف نسخة ، وانتشرت الجمعيات العلمانية في جميع أنحاء بريطانيا ومن أبرزها « جمعية لستر العلمانية » و«جمعية بولتون العلمانية » وجمعيات أخرى في سائر أنحاء البلاد[4].

وكان لجهود تشارلس برادلاف ١٨٣٣ – ١٨٩٤ م دوراً كبيراً في ترسيخ المبادئ العلمانية الجديدة ، وإضفاء طابع الإلحاد عليها ، وذلك عندما استلم رئاسة جمعية لندن

---

(١) انظر : د. رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ص ٢٤٦ .

(٢) انظر : د . فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ٤٧ – الدار التونسية للنشر – تونس ١٩٩٣م سلسلة موافقات – العدد ١٦ .

(٣) انظر : د. رمسيس عوض « الإلحاد في الغرب » ٢٥١ .

(٤) اطر : السابق ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

العلمانية سنة ١٨٥٨ م بدلاً من هوليوك ، واشترك سنة ١٨٦٠ م في تحرير مجلة « المصلح القومي» التي حلت محل سابقتها «الريزونور» وأسس الجمعية العلمانية القومية سنة ١٨٦٦ م [١] .

اندثرت مجلة « المصلح القومي » سنة ١٨٨١ م لتحل محلها مجلة « المفكر الحر » التي زادت من جرعتها الإلحادية ، فكانت لا تكف عن الاستهزاء بالأناجيل ، والسخرية من الذات الإلهية ، إلى درجة أنها طالبت بمحاكمة أصحاب الأناجيل الأربعة لأنهم يجدفون على الله [عز وجل] فهم يقولون بأن الله [عز وجل] ، ضاجع عذراء يهودية وأنجب منها طفلاً غير شرعي أسماه المسيح [٢] .

المطلب الخامس : خلاصة الرؤية الغربية العلمانية :

في الواقع إننا لا نعرض هنا خلاصة لأن الخلاصة كانت هي ما عبرت عنه دوائر المعارف والمعاجم كما رأينا ولكن يمكن اعتبار ما نذكره هنا على أنه تأكيد للخلاصة ، أو أنه خلاصة الخلاصة ، وهو ما سنحتاجه عندما نختار تعريفاً للعلمانية .

لقد رأى بعض القسيسين أن العلمنة في الأصل تحوُّل المعتقدات المسيحية إلى مفاهيم دنيوية عن البشر والعالم ولا سيما من منظور بروتستانتي [٣] .

ولكن عالم اللاهوت الهولندي « كورنليس فان بيرسن » يوضح ذلك بشكل أكثر صراحة عندما يقرر بأن العلمانية تعني : « تحرر الإنسان من السيطرة الدينية أولاً ، ثم الميتافيزيقية ثانياً على عقله ولغته » ويفصل أكثر بقوله : « إنها تعني تحرر العالم من الفهم الديني ، وشبه الديني ، إنها نبذ لجميع الرؤى الكونية المغلقة ، وتحطيم لكل الأساطير الخارقة ، وللرموز المقدسة ... إنها تخليص للتاريخ من الحتميات والقدريات، وهي اكتشاف الإنسان أنه قد تُرك والعالَم بين يديه، وأنه لا يمكن بعد

---

(١) انظر : السابق ص ٢٥٥ ، ٢٥٧ .

(٢) انظر : السابق ص ٢٥٩ ، ٢٦٢ .

(٣) انظر : للقس الألماني جوتفرايد كونزلن « مأزق المسيحية والعلمانية في أوربا» تقديم وتعليق د . محمد عمارة ص٢٢ دار نهضة مصر –القاهرة– ١٩٩٩م . د . ط سلسلة في التنوير الإسلامي رقم ٤٤ .

الآن أن يلوم القدر أو الأرواح الشريرة على ما تفعله بهذا العالم، إنها تعني أن يدير الإنسان ظهره لعالم ما وراء الطبيعة، وأن يولي وجهه شطر هذا العالم أو « الهنا » وأن يحصر نفسه في الزمن الحاضر »[١].

إنها تعني : «زوال وظيفة الدين في تحديد رموز التوحيد والاندماج الثقافي»، وتعني أن هناك : « مساراً تاريخياً لا راد له تقريباً هو الذي يتحرر بمقتضاه المجتمع والثقافة من الخضوع لوصاية الدين والأنساق الميتافيزيقية المغلقة » ، وتعني : «القضاء على التبعية الطفولية في كل مستوى من مستويات المجتمع ، إنها عملية نضج ورشد وتحمل للمسؤولية ، أو قل إنها التخلي عن كل سند ديني أو غيبي أو ميتافيزيقي ، وجعل الإنسان يعتمد على نفسه »[٢].

أخيراً يمكن أن نختم بما يلي : العلمانية في المنظور الغربي هي: التحرر من الأديان , عبر« السيرورة » التاريخية، واعتبار الأديان مرحلة بدائية لأنها تشتمل على عناصر خرافية كالماورائيات والغيبيات ، ولا يتم الخلاص من هذه الأعباء إلا عن طريق تحقيق النضج العقلي الذي تحققه العلمنة عبر آلياتها الثقافية والفكرية والفلسفية.

وهذا ما يعبر عنه د.ج.ويل بقوله: « الفكرة العلمانية تنطوي على مفهوم فلسفي يتعلق باستقلال العقل في قدرته»[٣]. وذلك يعني بنظر كلود جفراي «إلغاء كل مرجع ديني »[٤].

وهو نفس ما يريده جول فيري ١٨٣٢ – ١٨٩٣م ولكن بتعبير أكثر حدة حيث الغرض النهائي من العلمانية عنده هو : «تنظيم المجتمع بدون الله » [عز وجل][٥]، **إنها الدنيوية إذن .**

---

(١) د. سيد محمد نقيب العطاس « مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية » ص ٤٢ ، ترجمة : محمد طاهر الميساوي ط ١ / ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠ م ٤٣ .

(٢) د. العطاس « السابق» ص ٤٤ .

(٣) د. فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ٤٧ .

(٤) السابق ص ٤٦.

(٥) السابق ص ٤٧ .

المبحث الثاني

الترويج العلماني في البلاد العربية

المطلب الأول : في لبنان :

كان من الواجب – كما يبدو – أننا بعد أن تحدثنا عن العلمانية في المصادر الغربية ، أن نُتبع ذلك بالحديث عن العلمانية في المصادر العربية ، ولكن رأيت أن الترتيب الزمني يقتضي قبل ذلك أن نتحدث عن الطريق الذي سلكته العلمانية إلى بلادنا العربية والإسلامية ، وهي مرحلة تسبق الاستقرار الثقافي والفكري والفلسفي للعلمانية في العقل العربي ، والذي سنستخلص منه الرؤية العربية للمفهوم فيما بعد إن شاء الله عز وجل .

تسربت العلمانية إلى بلادنا العربية عبر نافذتين أساسيتين هما : لبنان ومصر ، وتأتي تونس في المرحلة الثانية لهاتين ، فقد كان اهتمام الدول الغربية بالأقليات المسيحية في لبنان وسوريا تحركه طائفة من الأطماع والغايات ، وقد احتضنت العديد من الجامعات والمدارس في إيطاليا وفرنسا طلبة مشرقيين مسيحيين ، ووجدت صلات وروابط قوية بين الكنيسة الكاثوليكية الغربية ، والكنيسة الأرثوذكسية الشرقية رغم الاختلاف بينهما ، ويعود تاريخ الإرساليات التبشيرية الأجنبية إلى الشام إلى مطلع القرن السابع عشر ، وكان اليسوعيون أنشط هذه الجمعيات وتعود صلتهم بالشام إلى سنة ١٦٢٥م[١].

وقبل ذلك كانت العلاقة بين الأمير فخر الدين الثاني ١٥٧٢ – ١٦٣٢ حاكم لبنان والبابا غريغواريوس الثالث عشر ١٥٨٥ – ١٦٠٥م متينة ، وقد فتح هذا الأمير أمام الطلبة اللبنانيين باب الذهاب إلى روما للدراسة فيها ، ومنحهم أرضاً ومساكن ثم أنشأ

---

(١) انظر : جورج أنطونيوس «يقظة العرب» ص٩٨ – بيروت دار العلم للملايين الطبعة الثامنة ١٩٨٧م وانظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص٢١٤ . وانظر : لأستاذنا د. سيد رزق الحجر «مدخل لدراسه الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر» ص٢٤٠ .

لهم مدرسة خاصة عام ١٥٨٤م أسماها المدرسة المارونية [١] ، وتعاطف كثيراً مع الإرساليات الأوربية ، وبسط يد الحماية في بلاد الشام حتى صار الأوربيون يدعونه «حامي النصارى في الشرق»[٢] .

ومن هؤلاء الطلبة إبراهيم الحاقلاني ١٦٠٥ – ١٦٦٤م ، والمطران جرمانوس فرحات ١٦٧٠ – ١٧٣٢م ، ويوسف السمعاني ١٦٨٧ – ١٧٧٨ م ، وقد آلت السلطة بعد ذلك في لبنان إلى البطارقة والأساقفة المنتمين إلى الطوائف الدينية المتنوعة ، وكان هؤلاء الطلبة على حظ كبير من المعرفة والاطلاع على علوم الغرب ، وكانوا ثمرة الإرساليات الآتية من أوربا وفرنسا خصوصاً ثم من أمريكا ، ثم أصبحوا بعد ذلك في نظر القوميين والعلمانيين العرب أركان النهضة وطلائع التنوير .

ولم يمض وقت طويل حتى انتشرت المطابع ، ونقلت البعثة التبشيرية الأمريكية مطبعتها من مالطا إلى بيروت[٣] .

وهنا يجب أن لا يغيب عن بالنا الصلة الوثيقة الملاحظة بين العلمانية والتبشير من جهة ، وبين العلمانية والمسيحيين الذين حملوا لواء الدعوة إلى القومية فيما بعد من جهة ثانية .

لقد أنشأ بطرس البستاني ١٨١٩-١٨٨٣م المدرسة الوطنية في بيروت سنة ١٨٦٣م ثم أصبح النصف الثاني من القرن التاسع عشر مسرحاً للتنافس الشديد في إنشاء المدارس فكانت مدرسة ، عينطورة ومدرسة القديس يوسف ، والمدرسة الوطنية والمدرسة السورية الإنجيلية ومدارس الجمعية الأهلية كالمدرسة البطريركية ،

---

(١) انظر : جوزيف مغيزل «الإسلام والمسيحية العربية والقومية والعلمانية» ص ١٩ وانظر : فتحي القاسمي «العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً» ص ٢١٥ .

(٢) انظر : «تاريخ الموحدين الدروز السياسي في المشرق العربي» ص ١٤٢ ، ١٤٣ منشورات المجلس الدرزي للبحوث والإنماء ، لبنان .

(٣) انظر : جورج أنطونيوس «يقظة العرب» ص ١٠٠ الطبعة الثامنة – بيروت – دار العلم للملايين ١٩٨٧م .

ومدرسة الأقمار، ومدرسة الحكمة، ومدرسة كفتين التي تخرج منها فرح أنطون[١].

وكانت الجامعة الأمريكية البروتستانتية التي أُسست في بيروت سنة ١٨٦٦م وتأيدت بمطبعة أحد المراكز الرئيسة في الشرق والتي كان هدفها الأساسي هو بعث الأفكار التنصيرية، وإشاعة الثقافة الغربية في الوسط المسيحي أولاً، والإسلامي ثانياً.

وكان الرهط الأول من العلمانيين قد تخرجوا منها ومن هؤلاء شبلي شميل ثم يعقوب صروف، وفارس نمر، ثم جرجي زيدان صاحب مجلة الهلال[٢].

بَيْد أنَّ المنافسة كانت شديدة بين الجامعة الأمريكية البروتستانتية والإرساليات الفرنسية الكاثوليكية التي تسعى لصيانة أبناء ملّتهم الكاثوليك من الأضاليل البروتستانتية، وقد انتشرت مدارس هؤلاء في بيروت وصيدا، وأسسوا الكلية الكاثوليكية على غرار الجامعة الأمريكية سنة ١٨٧٥م، وتبنت فرنسا هذا المشروع في إطار الصراع على النفوذ بينها وبين أمريكا في لبنان[٣].

ولكن يبدو أن الطائفية الشديدة المنتشرة في بيروت ولبنان بشكل عام، والتي تتميز بنوع من العنصرية المتحكمة، والعدوانية المتجذرة لم تساعد الغرب الأمريكي أو الأوربي على إمداد رجالاته ورموزه الذين زرعهم في لبنان بالوسائل المرادة لتحصيل أغراضه في العلمنة، والتبشير والسيطرة، وكانت فتنة الستين الرهيبة[٤] في لبنان والتي وقعت سنة ١٨٦٠ م تمخضت عن مجزرة رهيبة في صفوف اللبنانيين، واستهدفت البعثات التبشيرية الكاثوليكية وخصوصاً اليسوعية التي كانت أكثر

---

(١) انظر: عمر الدقاق «عنادل مهاجرة» ص ١٦ دمشق - منشورات الاتحاد الكتاب العربي ١٩٧٢م وانظر «العلمانية وانتشارها» للقاسمي ص ٢١٦.

(٢) انظر: «العلمانية وانتشارها» القاسمي ص ٢٢١.

(٣) انظر: الأب لويس شيخو «الآداب العربية في القرن التسع عشر» ٢/ ٤ و «العلمانية وانتشارها»، القسمي ص ٢٢١، ٢٢٢

(٤) انظر: عمر الدقاق «عنادل مهاجرة» ص ١٥.

الطوائف نشاطاً في ممارسة التنصير[1] .

كانت هذه المجزرة دافعاً قوياً للتلاميذ « المدللين » إلى الهجرة من لبنان إلى مصر ، وخلافاً لما يؤكده بعض الباحثين[2] من أن هجرة هؤلاء المفكرين كانت لأسباب وعوامل سياسية واجتماعية وثقافية وبحثاً عن الحرية ، فإني لا أستبعد أن تكون هذه الهجرة نتيجة لمؤامرة دُبرت، وخطة رُسمت في الأروقة الغربية ، وأوعز بتنفيذها إلى هؤلاء المتغربين ، ومن ثم نقلوا نشاطهم من لبنان إلى مصر[3] .

وكان من هؤلاء المهاجرين فرنسيس مراش بين عامي ١٨٦٧ – ١٨٧٣ م ، وخليل سعادة ، ونجيب حداد بين عامي ١٨٦٧ – ١٨٩٩ م ، وشبلي شميل هاجر إلى الإسكندرية سنة ١٨٨٦م ، وفرح أنطون هاجر سنة ١٨٩٧ م واستقر في مصر أيضاً كل من يعقوب صروف ، ونقولا حداد، وفارس نمر[4] .

المطلب الثاني: في مصر :

كانت حملة نابليون التي بدأت سنة ١٧٩٨م- ١٢١٣ه بداية الغزو الصليبي الحديث ، ولكنه هذه المرة يختلف عن الحملات الصليبية السابقة ، فقد جنَّد معه العقول ، وكل ما وصلت إليه الحضارة الغربية من منجزات مادية وفكرية وثقافية لتسهم معه في تكريس هذا الغزو وتوطيد أركانه وكان لهذه الحملة أثران :

إيجابي : حيث قامت بدور الصاعق الكهربائي الذي يجعل النائم يصحو ، والمريض ينتفض وينشط ، وكان ذلك قد لفت أنظار المسلمين إلى واقعهم المتردي ، وانحطاطهم المتفاقم عن ركب الحضارة[5] .

---

(١) انظر : جورج أنطونيوس « يقظة العرب » ص ٢١٩ .

(٢) مثل د . فتحي القاسمي ، ود . كمال عبد اللطيف وعمر الدقاق .

(٣) انظر : لأستاذنا د. سيد رزق الحجر « مدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر » ص ٢٤٤ ، ٢٤٨ .

(٤) انظر : د . فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها » ص ١٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ .

(٥) انظر : د. محمد عمارة «العرب والتحدي» ص١٨٠ –دار قتيبة – دمشق – الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ١٩٨٧م .

سلبي : حيث رافق هذه الحملة ملابسات ، وأعراض مرضية أخذت تتفشى وتنتشر في المجتمع المصري من أزياء وعادات وأخلاق ، بالإضافة إلى الفكر الوافد الذي زرعه نابليون في عقول بعض الفئات ، وبدأ ينمو حتى أينعت ثماره فيما بعد على يد سلامة موسى وأمثاله .

لقد جاء الفرنسيون معهم بكل ما نشاهده اليوم من مظاهر للعلمانية في الأخلاق والسلوك والفكر ، فقد قتل نابليون عدداً كبيراً من العلماء ، ودنس جنوده المقدسات[1] ، وزينوا للمصريين مخالفة دينهم بالممارسات الشنيعة ، فتأثراً بهم خرجت المرأة المصرية عن حشمتها ، وحجابها ، واختلطت بهم ، وكان الهدف الأكبر للفرنسيين هو قلب التقاليد الإسلامية المصرية[2] .

وبعد أن خرج الفرنسيون من مصر استولى محمد علي على الحكم في مصر ١٨٠٥ – ١٨٤٨م ، وأهم ما ينسب إليه هو بعثاته التي أرسلها إلى فرنسا ، وكان الشيخ رفاعة الطهطاوي ١٨٠١ – ١٨٧٣م على رأس البعثة الأولى .

كنا قد وصلنا في حديثنا عن لبنان إلى هجرة التلاميذ ، وها نحن وصلنا في حديثنا عن مصر إلى هجرة رفاعة ، وما نريد أن نلفت الأنظار إليه هنا أن الفكر العلماني المعاصر يعمد إلى التزوير على حد تعبير الدكتور محمد عمارة أو يعمد إلى خلط الأوراق ، وذر الرماد في العيون ، فيصنف السلفي الأصيل مع الخائن العميل ، والعصامي النبيل مع المهزوم الذليل ، فيعتبرون طلائع العلمانية والنهضة : سلامة موسى ، ورفاعة الطهطاوي ، ومحمد عبده ، وفرح أنطون ، وشبلي شميل ، وجمال الدين الأفغاني ، وطه حسين ، وغيرهم ، ويوضع هؤلاء جميعاً في سلة واحدة : الرأس مع الذنب ، والتراب مع الذهب[3] .

---

(١) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي « عجائب الآثار » ٢ / ٢٢٠-٢٢١ .

(٢) انظر : د . ليلى عنان « الحملة الفرنسية في محكمة التاريخ » ٢ / ٣٩-٤٠ وانظر : محمود نفيسة « مبدأ السببية في الفكر الإسلامي » ص ٢٤ رسالة ماجستير في كلية دار العلوم – قسم الفلسفة الإسلامية ٢٠٠٢ م .

(٣) انظر : رفعت السعيد « العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم » ص ٤٩ دار الأهالي – الطبعة الأولى ٢٠٠١ دمشق وانظر : جابر عصفور « محنة التنوير » ص ٣ طبعة القاهرة ١٩٩٣م .

والفرق بين الفئتين كالفرق بين الإسلامي والعلماني، وكالفرق بين التنوير والتزوير ونحن ليس من مهمتنا في هذه الرسالة الدفاع عن الأشخاص الثلاثة «رفاعة، والأفغاني، وعبده» المحشودين ظلماً بين الثلة التغريبية، ولكن من الضروري في وسط الإعلام الصاخب الذي لا يكف دائماً عن طمس الحقائق، وتزوير الوقائع أن نؤكد أن الطهطاوي كان بعيداً كل البعد عن التيار الذي يُصنَّف فيه من قبل العلمانيين المعاصرين، وقراءة كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» تؤكد هذا، فهو يصرح بأنه لا يستحسن إلا ما لم «يخالف نص الشريعة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية»[1].

وعلى القراء التنويريين أن يفرقوا عند قراءة كتاب الطهطاوي بين الوصف والتاريخ من جهة، والاستحسان والقبول من جهة ثانية، فقد كان الطهطاوي مؤرخاً موضوعياً في كتابه يسير على طريقة الأشعري، والشهرستاني وغيرهم من المؤرخين المسلمين عندما يصفون أحوال وعادات الآخرين دون أن يتدخلوا في النصوص، فالمنهج الوصفي هنا يتميز بأهمية بالغة، وقد حاول الطهطاوي أن يكون على مستوى المسؤولية العلمية والتاريخية، وهذا ما يتجاهله دعاة التنوير عندما يقوّلون الطهطاوي ما لم يقله، ويعبثون بنصوصه[2].

لقد صرح الطهطاوي برفض المدنية الفرنسية؛ لأنها قائمة على تحييد الأديان، وتأليه العقل، والإباحية الأخلاقية[3]. ويبدو أشعرياً حتى النخاع عندما يرى أنه لا عبرة بتحسين العقل إلا إذا انضم إليه الشرع، وأن الكتاب العزيز هو المرجع والمآل في المنافع والمقاصد، فكل رياضة لم تكن بسياسة الشرع لا تثمر العاقبة الحسنى[4].

---

(١) «تخليص الإبريز» ١ / ٦٢ – طبعة التنوير – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.

(٢) انظر: المقدمة التي كتبها أحد هؤلاء لطبعة التنوير – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.

(٣) «تخليص الإبريز» ٢ / ١٥٤ نسخة التنوير – الهيئة المصرية.

(٤) انظر: الطهطاوي «الأعمال الكاملة» ١ / ١١٤ و ٢ / ٣٢، ٧٩، ١٥٩، ١٦٠، ٣٨٦، ٤٧٧ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ١٩٧٣م وانظر: د. محمد عمارة «الإسلام بين التنوير والتزوير» ص ٢٣٢. قال الطهطاوي: «ينبغي تعليم النفوس السياسة

وأما الشيخ محمد عبده فكتابه « الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية » وحده دليل يقمع المتكلفين في تصنيفه مع المهزومين ، ومما يؤكد هذا أن دعاة التنوير المزعوم قاموا بتزوير الكتاب ليخدم أغراضهم التغريبية ، فأقدمت الهيئة العامة للكتاب والتي تتبنى مشروع التنوير المزعوم على طباعة الكتاب طباعة مزورة ، تنعدم فيها الأمانة ، وتذبح فيها النزاهة العلمية[1] .

ونحن لا نقصد هنا الدفاع عن الشيخ رفاعة الطهطاوي أو الإمام محمد عبده بقدر ما نقصد الإشارة إلى أن الفكر العلماني يوظِّف الإعلام بكافة أشكاله في الصحافة والتلفزيون والتأليف من أجل تزييف حقائق التاريخ ، وليس التاريخ البعيد ، وإنما التاريخ المعاصر

بطرق الشرع ، لا بطرق العقول المجردة » الطهطاوي : السابق ص٥٣٣ . وهو في ترجمته لقانون أحكام التجارة الفرنسي لم يكن نابعاً في ذلك عن انبهار ، وإنما من أجل « معرفة أرباب التجارة عندنا بقوانين المعاملة الجارية عند الأجانب ، والاطلاع عليها لمن يعقد عقود التجارات معهم «الأعمال الكاملة » ، الطهطاوي ٥ / ٣٦٩ . وذلك

لأن بحر الشريعة الغراء على تفرع مشاربه لم يغادر من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحياها بالسقي والري ، ولم تخرج الأحكام السياسية عن المذاهب الشرعية لأنها أصل ، وجميع مذاهب السياسات بمنزلة الفرع « الأعمال الكاملة ١ / ٥٤٤ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ .

(١) انظر : د . عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير » ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ . لقد كان عنوان الكتاب هو كما ذكره الشيخ رشيد رضا ، وطبعه بموافقة الأستاذ الإمام « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » . وطبع الكتاب بهذا العنوان مرات عديدة في حياة الأستاذ الإمام وبعد وفاته ، ولكن طبعة التزوير الجديدة حذفت من العنوان كلمة النصرانية ، ثم عبثت بمحتوى الكتاب ، فحذفت منه كل ما يتعلق بالنصرانية من مباحث ، وهي تزيد عى ثلاثين صفحة . ولم يكتف دعاة التنوير بهذا بل قاموا بالحشو والإضافة إلى مضمون الكتاب مباحث ليست منه ، ومن ذلك بحث « الإنسان عالم صناعي » وهو من مقالات صحيفة» العروة الوثقى «كتبه جمال الدين الأفغاني وليس الأستذ الإمام ، ونشر في «العروة» سنة ١٨٨٣م قبل تأليف كتاب « الإسلام والنصرانية » بعشرين عاماً . ومن ذلك « المسألة الإسلامية بين هانوتو والإمام » وهي ست مقالات كتبها الأستاذ الإمام رداً على الكاتب السيسي الفرنسي «جابرييل هانوتو» ١٨٥٣ ، ١٩٤٤م وليس عى فرح أنطون وكتبها في سنة ١٩٠٠ م قبل كتابه المذكور بسنوات . دكتور محمد عمارة « المرجع السابق » .

الذي لا تزال وثائقه محفوظة ، ومدوناته بين أيدي الباحثين ، والسؤال هنا : أي الفريقين أجدر أن يوصف بالظلامية ، الإسلاميون أم العلمانيون ؟

ولا يعني ذلك أن الشيخ محمد عبده ، ورفاعة الطهطاوي ، وجمال الدين الأفغاني كانوا معصومين عن الأخطاء أو التأثر بالحضارة الغربية ، فلا شك أن صدمة الحضارة الفتية الفاتنة ، مع حال المسلمين المتردي في كل المجالات يُعرِّض أي إنسان للاهتزاز ، لكن الإنسان العصامي إذا اهتز تماسك وإذا سقط نهض ، وإذا اكتشف خطأه تراجع ، هكذا كان حال الشيوخ الثلاثة الذين ذكرناهم . وأما الثلة التي سقطت ولم تنهض ، واهتزت فلم تتماسك ، وعميت فلم تبصر فقد كانوا كثيرين جداً ، أرضعهم المستعمر من لبنه ، وأنبتهم من سحته ، وكان هذا مترافقاً ببعض الظروف التي هيأت لهم الفرصة للظهور ، فتكلم الرويبضات(١) .

لقد وقعت معظم البلدان العربية والإسلامية تحت نير الاستعمار الغربي فالجزائر منذ عام ١٨٣٠ م وهي خاضعة للاستعمار الفرنسي ، وتونس منذ عام ١٨٨١م ، ومراكش منذ عام ١٩١٢م وأما العراق فقد وقعت تحت براثن الاحتلال الإنكليزي سنة ١٩١٤م وفلسطين عام ١٩١٨م ومصر ١٨٨٢م والهند ١٨٥٧ م .

ورافق هذا الاحتلال محاولات متواصلة وجهود مكثفة لقطع الشعوب الإسلامية «الغافية» عن ماضيها وتراثها ودينها ولغتها ، وصبغها بصبغات غربية ، وإشاعة الفواحش والمنكرات والعادات الغربية بين أبناء المسلمين ، وساعد على ذلك الفقر الشديد الذي تعانيه المجتمعات الإسلامية ، نتيجة للاستعمار والحكام والملوك المستبدين الذين صنعهم الاستعمار ، ووطد سلطانهم لخدمة مصالحه ، واستفحل نتيجة لذلك الجهل والأمية ، وظل التعليم محصوراً في بعض الطبقات الثرية ، والأسر الأرستقراطية .

---

(١) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : « سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ سَنَوَاتٌ خَدَّاعَاتُ ، يُصَدَّقُ فِيهَا الْكَاذِبُ ، وَيُكَذَّبُ فِيهَا الصَّادِقُ ، وَيُؤْتَمَنُ فِيهَا الْخَائِنُ ، وَيُخَوَّنُ فِيهَا الْأَمِينُ ، وَيَنْطِقُ فِيهَا الرُّوَيْبِضَةُ» قِيلَ : وَمَا الرُّوَيْبِضَةُ ؟ قَالَ : « الرَّجُلُ التَّافِهُ فِي أَمْرِ الْعَامَّةِ » سنن ابن ماجة - كتاب الفتن رقم ٤٠٣٦ ، وجاء في روايات أخرى في مسند الإمام أحمد أن الرويبضة هو السفيه والفويسق يتصدران العامة .

وقد أدرك المستعمر أن تغيير الفكر، وغسل الأدمغة يجب أن يتم قبل أي مشروع آخر؛ وذلك لتسهيل مهمته في استعباد الشعوب واستغلالها، وجعلها دائماً في دوامة التبعية الحضارية والحاجة إلى الوصاية والانتداب، فكانت دراسات المستشرقين الهائلة التي وُظِّفت لها أموالٌ طائلة، وبُذلت من أجلها جهودٌ جبارة، وكانت في معظمها قائمة على التزوير والتحريف والافتراء[1].

ومن هنا ظلت أعين المسلمين دائماً تنظر إلى الإنتاج الاستشراقي بالريبة والحذر، بل غالباً ما يتعامل معها المسلمون على أنها جهود استعمارية معادية، والحسن فيها استثناءٌ نادرٌ، ولذلك رأى المستعمر أن يصنع لهذه الأمة قادة من أبنائها يربيهم على موائده، ويعلمهم في معاقله، ثم يفيض عليهم من إحسانه، ويمرغهم في إنعامه، ويغمسهم في ملذاته، ويسديهم من خيراته، ثم يضفي عليهم من الشهرة والمجد ما يجعلهم محط الأنظار وقادة الأفكار، ورواد الإصلاح، وزعماء التجديد، إنها نصيحة زويمر للمبشرين: «تبشير المسلمين يجب أن يكون بواسطة رسول من أنفسهم ومن بين صفوفهم؛ لأن الشجرة يجب أن يقطعها أحد أعضائها»[2].

وهذا ما فعله الغرب المستعمر، فأبرز من أبرز وطمس من طمس، وكان الذين برزوا هم الذين أخلصوا لسادتهم المستعمرين، وتحقق هؤلاء السادة من عمالتهم ودناءتهم فجعلوهم نجوماً للأمة يَهدُونها إلى التغرُّب، ويزينون لها التأوْرُب.

* * *

---

(١) انظر: د. سيد رزق الحجر «مدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر» ص ٢٤٠ فما بعد. وله «اضمحلال المشروع العلماني للنهضة» ص ١٦٨ فما بعد بحث ضمن المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية – كلية دار العلوم ٢٠٠١ م.

(٢) «الغارة على العالم الإسلامي» ص ٨٠.

المبحث الثالث

الشغف بالغرب والعمه الحضاري

المطلب الأول : سلامة موسى والانسلاخ من الذات :

إن التغرب إذن هو القنطرة التي عبرت عليها العلمانية إلى الشرق ، وهذا التغرب لم يكن لحظة انبهار ؛ لأن الانبهار كما أشرنا يزول سريعاً فتبدو الأشياء على حقيقتها ، وإنما كان لحظة عمى وعمهٍ حضاري ، كان لحظة تعاقد تآمري أو على حد تعبير د. محمد عمارة : «عمالة فكرية وحضارية»[1] .

ونريد هنا أن نختار نموذجين لهذا التغرب هما سلامة موسى وطه حسين ، ولكن قبل ذلك يجب أن أشير إلى أن التغرب كان قد استشرى على كافة المستويات والحقول الفكرية من أدب وفن وفلسفة وتاريخ وحضارة ، واستولى على كثير من عقول النخبة ، وظهر ذلك عبر شكلين :

- الدعوة إلى تبني النموذج الغربي في كل شيء .
- الدعوة إلى القطيعة المعرفية الكاملة مع التراث العربي والحضارة الإسلامية[2] .

ولقد كان سلامة موسى يمثل ذلك إلى أبعد الحدود وتزامنت دعوته إلى التغرب مع إلغاء الخلافة في تركيا ، والقضاء على كل مظاهر الإسلام فيها ، كما تزامن مع صدور كتابين يسيران في نفس الاتجاه التآمري هما كتاب «الإسلام وأصول الحكم » لعلي عبد الرازق سنة ١٩٢٥ م وكتاب « في الشعر الجاهلي » لطه حسين ١٩٢٦م[3] وكانت

---

(١) انظر : د . محمد عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير » ص ٩٧ .

(٢) انظر : لأستاذنا د. السيد رزق الحجر « اضمحلال المشروع العلماني » ص ١٦٦ بحث ضمن كتاب المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم ٢٠٠١ م و د . عبد العزيز حمودة « المرايا المقعرة ، نحو نظرية نقدية عربية » ص ٣١ . عالم المعرفة – الكويت ٢٠٠١ م .

(٣) لا تكمن أهمية الكتابين في القيمة العلمية التي يحتويان عليها بقدر ما تكمن في الظروف التي صدر فيها هذان الكتابان ، حيث تزامن صدورهما مع إلغاء الخلافة ، وتميزا بالجرأة في مصادمة المسلمات التي استقرت عليها الأمة منذ قرون طويلة . انظر : د . محمد محمد حسين «الاتجاهات الوطنية في الأدب

مقالات سلامة موسى في هاتين السنتين جمعت في كتابه « اليوم والغد »[(١)]. فكيف عبر سلامة موسى عن إخلاصه لسادته الأوربيين ؟ .

سلامة موسى لا يحمد الله [عز وجل] وإنما « يحمد الأقدار لأن الشعب المصري لا يزال في سُحنته ونزعته أوربياً ، فهو أقرب في هيئة الوجه ونزعة الفكر إلى الإنجليزي والإيطالي ، وكذلك الحال بنظره في سوريا وشمال إفريقيا العربي ، فإن سكان هذه الأقطار أوربيون سحنةً ونزعةً ، فلماذا لا نصطنع جميعاً الثقافة والحضارة الأوربيتين ، ونخلع عنا ما تقمصناه من ثياب آسيا... هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سراً وجهراً ، فأنا كافرٌ بالشرق مؤمنٌ بالغرب ، وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النزعات التي اتسمت بها أوربا في العصر الحديث ، وأن أجعل قُرائي يولّون وجوههم نحو الغرب ، ويتنصلون من الشرق »[(٢)].

ويسخر من الرابطة الشرقية والدينية فيقول : « وإذا كانت الرابطة الشرقية سخافة فإن الرابطة الدينية وقاحة »[(٣)].

ويرى - كما يرى طه حسين - أن مصر أقرب إلى الغرب ، وعليها أن تتضامن معه وترتبط به فما لها وللهند ولجاوة ، عليها أن تتوجه إلى «السويسريين والإنجليز والنرويجيين هؤلاء النظاف الأذكياء »[(٤)].

ولا ينسى الرجل أن يكشف عن جهله بحماقة نادرة عندما يزعم أن العرب في الأصل ليسوا شرقيين ، وإنما أصبحوا كذلك « بتوغلهم في آسيا إلى حدود الصين ، وأيضا بعادة التسري وعادة الضرار - تعدد الزوجات - اللتين أجازهما لهم الإسلام ، فدخلهم دم

المعاصر » ١/ ٨١ . بالإضافة إلى جهة صدور الكتابين حيث صدرا من عالمين أزهريين متمرسين في العلوم الشرعية .

(١) انظر : د . محمد عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير » ص ٩٦ - ٩٩ .

(٢) سلامة موسى « اليوم والغد » ٨ - ٩ .

(٣) سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٢٣٩ .

(٤) السابق ص ٢٣٨ - ٢٣٩ وطه حسين «مستقبل الثقافة» ١/ ١٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٣ د.ط .

آسيوي وخاصة صيني كثير ، فإن لفظة أَمَة بمعنى جارية هي لفظة صينية وقد دخلت اللغة العربية لكثرة الإماء التي كان يشتريها العرب من الصين »[1].

هذه العبارة محشوة بالأكاذيب المكشوفة والمضحكة ولا تحتاج إلى رد ، وعلى التزويريين الذين يشيدون بسلامة موسى ويسبّحون بحمده أن يخجلوا من أنفسهم ؛ لأن كلمة أَمَة وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية قبل أن يختلط العرب بالصين أو غيرهم[2].

ثم يتابع الرجل صراحته « إن هذا الاعتقاد بأننا شرقيون قد بات عندنا كالمرض ، ولهذا المرض مضاعفات فنحن لا نكره الغربيين فقط ، ولا نتأفف من طغيان حضارتهم فقط ، بل يقوم بذهننا أنه يجب أن نكون على ولاء للثقافة العربية ، فندرس كتب العرب ، ونحفظ عباراتهم عن ظهر قلب – كما يفعل أدباؤنا المساكين أمثال المازني والرافعي – وندرس ابن الرومي ، ونبحث عن أصل المتنبي ونبحث عن علي ومعاوية ، ونفاضل بينهما، ونتعصب للجاحظ ونحاول أن نثبت أن العرب عرفوا الفنون ... وكل ذلك إنما يدفعه في أنفسنا كراهتنا للغرب ، وأنفتنا من جهة ، واعتقادنا أننا شرقيون من جهة أخرى »[3].

هكذا يصبح الاحتفاظ بالهوية مرض ، والاعتزاز بالذات داء يحتاج إلى علاج عند سلامة موسى ، والعلاج هو القضاء على التعصب المركوز في نفوسنا ، ولكن التعصب «المرض» هو التعصب للعرب أما التعصب للغرب فهو عين العافية ، وروح التحضر .

ويتابع الرجل مخلصاً !! : « إنه ليس علينا للعرب أي ولاء ، وإدمان الدرس لثقافتهم مضيعة للشباب وبعثرة لقواهم ، فيجب أن نعودهم الكتابة بالأسلوب المصري الحديث ، لا بالأسلوب العربي القديم ، ويجب أن يعرفوا أننا أرقى من العرب ، وليس معنى هذا تحريم درس العرب وتاريخهم وثقافتهم ، فإن العرب أمة قديمة ، يجب أن يكون لها أثريون

---

(١) سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٢٤٨

(٢) انظر : سورة البقرة آية ٢٢١ وسورة النور آية ٣٢ والأحاديث كثيرة، وانظر د . عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير » ص ١٢١ .

(٣) سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٢٣٥ .

يدرسونها كما يدرسون آشور وبابل »[1] . المصريون أرقى من العرب لماذا ؟ لأنهم يمتلكون الأهرامات والعرب لا أهرامات لديهم ، ولديهم فراعنة ولا فراعنة عند العرب، والعرب أمة مندثرة تحتاج إلى أثريين ؟ ثم ماذا ؟ ثم : « إننا نحتاج الآن ما يهيج قلوبنا ، ويملؤها تفاؤلاً بالحياة ، ولن نجد ذلك إلا بارتباطنا بالغرب ، واصطناع ما عند الغربيين من رقص وألحان وموسيقى ، وأما الشعر العربي فقد سئمنا قوافيه الرتيبة التي تشبه دق الطبل عند السودانيين »[2] .

ويخطر في البال سؤال! أيها الذي يهيج القلوب ؟ الشعر العربي أم الرقص الغربي ؟ وما صلة الرقص الغربي بالقلوب ؟ لقد أشار رفاعة الطهطاوي أن الرقص الغربي يتعاطونه على أنه لون من ألوان الرياضة والرشاقة والفن ، تتعاطاه المرأة في الحفلة الواحدة مع أعداد كبيرة من الرجال دون أي حرج ، فَصِلته بالأعضاء وليس بالقلوب[3] ، ولكن يبدو أن سلامة موسى لا يميز بين قلبه الذي يُحْتَضَر ، وأعضائه الأخرى التي تهيج عندما يشارك الغربيين في رقصهم ومجونهم.

وماذا أيضاً ؟ :

إنها اللغة التي يحفظها القرآن ، وتحفظ هي هوية الأمة من الانحلال والذوبان ، إنها بنظر سلامة موسى بدوية عاجزة ، وليست راقية كالإنجليزية «لغة بدوية لا تكاد تكفل الأداء إذا تعرضت لحالة مدنية راقية كتلك التي نعيش بين ظهرانيها الآن ، فها أنا ذا في غرفتي لا أعرف كيف أصف أثاثها بالعربية ، ولكني أستطيع إجادة وصفها بالإنجليزية»[4] . إنها لغة ميتة ، لغة القرون المظلمة ، لغة الشرق السخيف ، إنها كارثة « إن الفصحى في اعتقادي كانت لغة الكتابة فقط ، أي لغة ميتة حتى في زمن ظهور القرآن ، ولكن تعليم العربية في مصر لا يزال في أيدي الشيوخ الذين ينقعون أدمغتهم نقعاً في الثقافة العربية ،

---

(١) السابق ص ٢٣٥-٢٣٦ .

(٢) السابق ص ٢٤٢ .

(٣) راجع : رفاعة الطهطاوي « تلخيص الإبريز في تاريخ باريز » .

(٤) سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٢٣٧ .

أي في ثقافة القرون المظلمة ، فلا رجاء لنا بإصلاح التعليم حتى نمنع هؤلاء الشيوخ منه ، ونسلمه للأفندية الذين ساروا شوطاً بعيداً في الثقافة الحديثة ، ونحن إنما ننزع للغة العرب القديمة لما تأصل في أذهاننا من ذلك الفرض السخيف وهو أننا شرقيون يجب علينا أن نحافظ على كرامة العرب وندافع عن تاريخهم ، وهذا الاعتقاد في شرقيتنا يجر علينا عدداً من الكوارث قد لا يكون الولاء للغة أهونها » [1].

لا شك أن أعظمها كما يبدو - هو الولاء للإسلام .

ولكن ما هو البديل عن الفصحى بنظر سلامة موسى ؟ إنها العامية المصرية، ولكن لماذا العامية المصرية وهي بنظر موسى نفسه ليست مصرية أصيلة وإنما هي متابعة ل «ولكوكس الإنجليزي» جاءت مع الهكسوس الذين أقاموا في مصر نحو خمسمائة سنة؟[2] .

السبب هو أن الفصحى تجمع مصر بالعرب والمسلمين والشرقيين ، ورسالته تقوم على سلخ مصر عن العروبة والإسلام ، ولا يمكن ذلك إلا بالتخلص من الفصحى[3] ، والتخلص من الفصحى يعني « أن ننظر إلى لغة النابغة والمتنبي كما ننظر إلى اللغة الروسية أو الإيطالية ، لأنها ليست لغتنا ولسنا نستفيد بدرسها »[4] . والطريق إلى ذلك في مصر هو « إلغاء الأزهر » والاكتفاء بالجامعة المصرية لأنها أداة الثقافة الجديدة النيرة[5] .

لم يكتف سلامة موسى بذلك لأن أسياده يطلبون منه أكثر حتى يمنحوه رضاهم ، فبدأت حدة كلامة تزداد ، وقسوة لهجته تتفاقم حتى طفق يتجاوز الخطوط الحمراء ، وبدا كأنه يدق طبول الحرب على الإسلام والمسلمين في عقر دارهم ، وهو يستغل في ذلك ضعف المسلمين ، وتردي أحوالهم ، ومساندة الإنكليز له ولأمثاله ولنقرأ هذا النص الطويل الذي يعبر عما نقول : « لقد مضى علينا أكثر من ١٣٠ سنة[6] ونحن في موقف

---

(١) سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٢٣٨ .

(٢) انظر : سلامة موسى « اليوم والغد » ص ١٢٣- ١٣١ .

(٣) انظر : د . عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير » ص ١٢٩ .

(٤) انظر : سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٢٣٥ .

(٥) انظر : السابق ص ٢٢٩- ٢٣١ .

(٦) الفترة الفاصلة بين كلمات سلامة موسى وحملة نابليون .

التردد لا ندري هل نحن شرقيون يجب أن نسير على ما سارت عليه آسيا ؟ أم غربيون يجب أن ننضم إلى أوربا قلباً وقالباً ، نعتاد عادات الأوربيين ونلبس لباسهم ونأكل طعامهم ، ونصطنع أساليبهم في الحكومة والعائلة والاجتماع والصناعة والزراعة ، ولقد شرع نابليون يغرس فينا الحضارة الأوربية ، ويزيل عنا كابوس الشرق ، ثم جاء محمد علي فاعتمد على فرنسا في تمدين البلاد ... ثم استمررنا نتراوح بين الشرق والغرب حتى زمن إسماعيل حين رأى بنافذ بصيرته أنه لا بد لنا من أن نتفرنج ، ونقطع الصلة بيننا وبين آسيا، ثم جعلنا نلبس الملابس الأوربية ، ووزع بين أعيان البلاد فتيات من الجركس لكي يتحسن اللون ويقارب البشرة الأوربية ... وجاء الإنجليز فساروا بنا شوطاً بعيداً في إدخال الأساليب الأوربية في إدارة الحكومة ، وهانحن أولاء نجد أنفسنا الآن مترددين بين الشرق والغرب ، ولنا حكومة منظمة على الأساليب الأوربية ، ولكن وسط الحكومة أجساماً شرقية مثل وزارة الأوقاف والمحاكم الشرعية تؤخر البلاد، ولنا جامعة تبعث فينا ثقافة العالم المتمدن، ولكن الأزهر يقف إلى جانبها يبث فينا ثقافة القرون المظلمة ، ولنا أفندية قد تفرنجوا، ولكن إلى جانبهم شيوخاً لا يزالون يلبسون الجبب والقفاطين ، ولا يتورعون من التوضؤ على قوارع الطرق في الأرياف ، ولا يزالون يسمون الأقباط واليهود كفاراً ، كما كان يسميهم عمر بن الخطاب قبل ١٣٠٠ سنة، إنهم شيوخ مأفونون ! يعدون التفرنج رذيلة ، مع أنه عين الفضيلة »[1].

لا نحتاج إلى كثير تأمل في النص السابق لنلاحظ ما فيه من عناصر للتفرنج:

- تحسين لون البشرة لكي يصبح أشقر ، أو أبيض ..!
- اصطناع اللباس الأوربي كالقبعة بدلاً من الجبب والقفاطين !.
- الأفندية بدلاً من الشيوخ المأفونين الذين يتوضؤن في الطرق !.
- الجامعة المدنية المستنيرة بدلاً من الأزهر المظلم ! .
- الكف عن تكفير النصارى واليهود كما كان يفعل عمر بن الخطاب قبل ١٣٠٠ سنة ؛

(١) سلامة موسى « اليوم والغد »ص ٢٢٩ - ٢٣١ .

لأن عمر بنظره كان مستبداً والبابا أفضل منه[١] .

وبعد أن انتهى سلامة موسى من حربه المعلنة على الحضارة العربية والإسلامية ينتقل إلى الغزل والغرام بالإنسان الأوربي والإنجليزي « هؤلاء النظاف الأذكياء »[٢] « فإن الإنسان الأوربي أرقى إنسان ظهر في العالم للآن ، والحضارة الأوربية على ما فيها من عيوب تعد بالمئات هي آخر درجات التطور الاجتماعي ، ومن البلاهة البالغة أن يظن أحد الشيوخ أن حضارة بغداد أو القاهرة أو الأندلس كانت تبلغ في السمو عشراً أو جزءاً من مائة مما تبلغه الحضارة الأوربية الآن »[٣] .

أعقب هنا بالقول :

على العلمانيين أن يكفوا عن اتهام الإسلاميين بالوثوقية المطلقة والتبجيلية البالغة ، والنفي والإقصاء وهم يقرؤون مثل هذا الكلام لأستاذهم التنويري وداعية النهضة . « إن الإنجليز أرقى أمة موجودة الآن في العالم ، والخلق الإنجليزي يمتاز عن سائر الأخلاق ، والإنسان الإنجليزي هو أرقى إنسان من حيث الجسم والعقل والخلق »[٤] .

لقد استشعر (من الشاعرية) سلامة موسى ، ولا غرابة فالغرام والهوى قد يدفع صاحبه إلى الجنون أو الخبل ، لقد كان مجنون ليلى يُقبل الجدران لأن ليلى سكنت وراءها ، ويذوب قلبه عندما تُذكر أمامَه محبوبته ، وهكذا كان حال مجنون إنكلترة أو مجنون أوربا فقد قال : « وقد يكون اصطناع القبعة أكبر ما يقرب بيننا وبين الأجانب ويجعلنا أمة واحدة ، القبعة هي رمز الحضارة يلبسها كل رجل متحضر ... ونحن إذا لبسنا القبعة فلسنا بذلك نلبس لباس أوربا فقط ، بل نصطنع لباساً اتفق المتحضرون على وضعه على رؤوسهم ... فإن للمتحضرين عادات يتعارفون بها ويصطلحون عليها ، واتخاذ القبعة من هذه العادات ... إننا سنبقى في نظر أنفسنا ونظر الأوربيين شرقيين حتى نتخذ القبعة

---

(١) انظر : السابق ص ٢٣١ .

(٢) انظر : السابق ص ٢٣٩ .

(٣) سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٢٥٥ .

(٤) السابق ص ٥٨- ٦٣ .

لرجالنا ونسائنا ونعلن انسلاخنا من الشرق »[١].

إن القبعة - بنظر موسى - تجعل الأحمق عاقلاً « لغرامي بالحضارة الأوربية فإني أحث بني وطني أن يلبسوا القبعة ... لأنها تبعث فينا العقلية الأوربية »[٢].

في هذه الفترة وفي نوفمبر سنة ١٩٢٥ م تحديداً كان أتاتورك يفرض على الشعب التركي القبعة غطاءً للرأس ويمنع الطربوش[٣] ويتحدث بلغة سلامة موسى نفسها «يجب علينا أن نلبس ملابس الشعوب المتحضرة الراقية ، وعلينا أن نبرهن للعالم أننا أمة كبيرة راقية ، ولا نسمح لمن يجهلنا من الشعوب الأخرى بالضحك علينا وعلى موضتنا القديمة البالية ، نريد أن نسير مع التيار والزمن »[٤].

هذا قبس من رسالة سلامة موسى الجريئة ! التي تبعث فينا روح التنوير ، والأمل في الخروج من الظلام ، والرغبة في النهوض ، وتجدد فينا بواعث التقدم[٥]. هذا هو سلامة موسى الذي يمثل في منظور الخطاب العلماني الدعوة إلى التحرير الفكري والعقلي[٦] نمطاً فريداً بين المفكرين المحدثين ، وصاحب الفضل في إشاعة الفكر العلمي بين الناس

---

(١) سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٢٥٤ .

(٢) السابق ص ١٣٥-١٣٦

(٣) انظر : الباحث التركي شريف ماردن مقال ضمن كتاب « أبعاد الدين الاجتماعية » ص ١٦٥ تعريب صالح البكاري - الدار التونسية للنشر سلسلة موافقات - العدد ١٢ . شريف ماردن : باحث وعالم اجتماع التركي عميد مدرسة العلوم الإدراية وأستاذ بجامعة بوجازيي وقد كان أستاذاً مشاركاً في عدة جامعات أمريكية نشر عدة كتب منها « نشأة تفكير الشباب العثماني ١٩٦٢ م » ، الدين والإيديولوجيا ١٩٦٩ م » باللغة التركية.

(٤) كما ينقل عنه الشيخ أبو الحسن الندوي « الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية » ص ٥٢ دار القلم - الكويت - ط ٥ م ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ .

(٥) انظر : منى حلمي « في ذكراه « القلم الجريء سلامة موسى » الأهرام عدد ٤ أغسطس ١٩٩٣ م نقلاً عن د. محمد عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير » ص ١٥٧ . وانظر : د . فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ١٩ ، ٢٠.

(٦) انظر : د . نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٠٧ .

وتعميمه وتطبيقه على الحياة الاجتماعية . لقد كان معلماً لجيلٍ كامل وقوة اجتماعية دافعة وموجهة ، إنه رائد عظيم ستبقى ذكراه بيننا عطرة ، وسيبقى اسمه شعاراً مضيئاً وملهماً للأجيال[1] .

وهكذا نرى كيف يصبح التقليد الأعمى تقدماً ، والخيانة تنويراً ، والاستسلام تحضراً ، والانهزام جرأة وشجاعة .

مع أنه كان يكفي سلامة موسى كنموذج يمثل العَمَه الحضاري الذي يستورد النموذج الغربي العلماني دون وعي في لحظة العشق والهيام بالأَوْرَبة ، فإن هناك عاشقاً آخر من المسلمين هذه المرة وليس من المسيحيين ، ومن الأزهر بالتحديد ، الصرح الذي تضع فيه الأمة الإسلامية ثقتها وطموحها في مواجهة الغزو الثقافي والغاره الفكرية ، إنه طه حسين الذي توغل في نفس التيار التغريبي ، فأعلن أن السبيل « واضحة بينة ، مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء ، وهي واحدة فذة ، ليس لها تعدد ، وهي أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم ، لنكون لهم أنداداً ، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، ما يُحب منها وما يُكره ، وما يُحمد منها وما يُعاب ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع »[2] .

إنها الوثوقية المطلقة ، ولست أدري أين ذهب الشكك الديكارتي الذي دعا إليه طه حسين في « الشعر الجاهلي »[3] ؟ لماذا لا تكون هناك مسالك أخرى للحضارة تختلف عن المسار الذي سلكته حضارة أوربا ، ثم لماذا ما يُحب وما يُكره ، وما يُحمد وما يُذم ؟ لماذا لا تكون الأولى دون الثانية ؟ أم أن « الما » يكره من أوربا ، و« الما » يعاب منها له مذاق آخر لا بد من تذوقه في نظر عميد الأدب العربي !؟ .

ويدعو طه حسين أمته إلى الاستسلام والإذعان ما دامت قد كُبلت بالمعاهدات ،

---

(١) انظر : د. محمود أمين العالم « الإنسان موقف » ص ٥٥-٦١ . مكتبة الأسرة - القاهرة ٢٠٠١ د . ط .

(٢) طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» ١/ ٤١ . الهيئة المصرية العامة للكتاب- ١٩٩٣/ د. ط .

(٣) انظر : طه حسين « في الشعر الجاهلي » ص ٢١ . دار المعارف للطباعة والنشر - سوسة - تونس - الطبعة الثالثة - ٢٠٠٠ م .

وقُيدت بالامتيازات ، لأنه ليس أمامنا خيار آخر فقد « التزمنا أمام أوربا أن نذهب مذهباً في الحكم ، ونسير سيرتها في الإدارة ونسلك طريقها في التشريع ... فلو أننا هممنا الآن أن نعود أدراجنا وأن نحيي النظم العتيقة لما وجدنا إلى ذلك سبيلاً ، ولو جدنا أمامنا عقاباً لا تجتاز ولا تذلل ، عقاباً نقيمها نحن لأننا حراص على التقدم والرقي ، وعقاباً تقيمها أوربا لأننا عاهدناها على أن نسايرها ونجاريها في طريق الحضارة الحديثة »[1] .

عقبات لأن حياتنا المادية أصبحت أوربية خالصة ، ولأن المثل الأعلى للمصري [لم يعد الإسلام ونبيه المصطفى ﷺ] وإنما الأوربي في حياته المادية[2] ، وهذا يدل على أننا نسعى لكي نصبح يوماً بعد يوم جزءاً من أوربا لفظاً ومعنى حقيقة وشكلاً[3] ، ولذلك فإنه من «السُّخف الذي ليس بعده سُخف اعتبار مصر جزءاً من الشرق ، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين »[4] . ولكي نتخلص من هذه العقدة علينا « أن نُشعر الأوربي بأننا نرى الأشياء كما يراها ، ونُقوِّم الأشياء كما يُقومها ، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها »[5] . الأوربي هو المثل الذي يجب أن نترسم خطاه ، ونتلمس رضاه !.

المطلب الثاني : التغرب في العالم العربي والإسلامي :

كان هذا في مصر متزامناً مع ما يحصل في العالم الإسلامي والعربي من دعوات تردد نفس النغمات وكأنها تصدر عن عازف واحد في أبواق متفرقة ، والعازف هو الغرب المستعمر فعلاً ، والأبواق هم صنائعه المتفرقون في البلاد الإسلامية . لقد عبر سارتر عن هذه الصناعة بصراحة مدهشة عندما قال : «كنا نُحضر أبناء رؤساء القبائل وأبناء الأشراف والأثرياء والسادة من أفريقيا وآسيا ، ونطوف بهم بضعة أيام في لندن وباريس وأمستردام ، فتتغير ملابسهم، ويلتقطون بعض أنماط العلاقات الاجتماعية الجديدة ،

---

(١) طه حسين « مستقبل الثقافة » ١ / ٣٤ - ٣٥.

(٢) السابق ١ / ٣٠ - ٣١ .

(٣) السابق ١ / ٤٢ .

(٤) السابق ١ / ٤١ .

(٥) السابق ١ / ٤٤ .

ويرتدون السترات والسراويل ، ويتعلمون لغتنا وأساليب رقصنا وركوب عرباتنا ، وكنا نزوج بعضهم من أوربا ، ونلقنهم أسلوب الحياة على أثاث جديد ، وطرز جديد من الزينة، واستهلاك أوربي ، وغذاء أوربي ، كما نضع في أعماق قلوبهم أوربا ، والرغبة في تحويل بلادهم إلى أوربا ، ثم نرسلهم إلى بلادهم حيث يرددون ما نقوله بالحرف تماماً مثل الثقب الذي يتدفق منه الماء في الحوض ، هذه أصواتنا تخرج من أفواههم ، وحينما كنا نصمت كانت ثقوب الأحواض هذه تصمت أيضاً ، وحينما كنا نتحدث كنا نسمع انعكاساً صادقاً وأميناً لأصواتنا من الحلوق التي صنعناها ، ونحن واثقون أن هؤلاء المفكرين لا يملكون كلمة واحدة يقولونها غير ما وضعنا في أفواههم ، وليس هذا فحسب؛ بل إنهم سَلبوا حق الكلام من مواطنيهم »[1].

لقد كان في تركيا ضياء كوك ألب ١٨٧٥ - ١٩٤٢م يردد نفس ما يردده سلامة موسى وطه حسين ، فدعا إلى سلخ تركيا من ماضيها القريب ، وتكوينها تكويناً قومياً خالصاً ، واعتبر تركيا صانعة للحضارة الغربية ومشاركة فيها ، لأنها امتداد لحضارة المتوسط ، ويبدو أنه أول من طرح فكرة « الحضارة المتوسطية » ، أملاً في الانضواء تحتها دون شعور بالنقص والدونية كما نصح جاك بيرك فيما بعد عندما قال : « فإذا قبل العرب الدعوة المتوسطية يتخلصون تماماً من تناقضهم مع التفرنج ، ذلك أنه يصبح سمة طبيعية لا مفروضة عليهم »[2] .

وكما قرر وحسم طه حسين يقرر ويحسم ضياء كوك ألب بقوله : «الحضارة الغربية هي الشارع الوحيد إلى التقدم »[3]. « علينا أن نختار إحدى الطريقين : إما أن نقبل الحضارة

---

(١) نقلاً عن د . يحيى هاشم فرغل « العلمانية بين الخرافة والتخريب » ص ٢٧٠ . هذا الكلام الذي يتكلم به سارتر ينطبق تماماً بالذات على بعض الحكام العرب الذين ما إن تنطق أمريكا بكلمة حتى تجدهم كالخراف التي تجيب أمهاتها بالثغاء يرددون كل ما تقوله دون خجل ، مثل ضرورة إخلاء المنطقة من أسلحة الدمار الشامل ، ووجوب تنفيذ قرارات الأمم المتحدة عندما تكون ملزمة للعرب ومحاربة الإرهاب وغير ذلك مما تراه أمريكا .

(٢) صحيفة الحياة عدد أغسطس ١٩٩٣م نقلاً عن د . عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير » ص١٧٨ .

(٣) نقلاً عن الشيخ الندوي : « الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية » ص ٤١ .

الغربية ، أو نظل مُستعبَدين .. »[١] .. للغرب طبعاً ! . إنه طريق سهل لتحقيق حلم طالما انتظره العالم الغربي المسيحي وسعى بكل الوسائل لتحقيقه على مدى قرون عديدة وهو سلخ تركيا من جلدها الإسلامي حتى العظم[٢].

وقد قام أتاتورك ١٨٨١ - ١٩٣٤م بتحقيق أحلام ضياء كوك ألب وسلامة موسى ، فكان يعتبر نفسه في حالة حرب مع الشعب « انتصرت على العدو وفتحت البلاد ، فهل أستطيع أن أنتصر على الشعب »[٣]. وألغى الخلافة في ٣ آذار - مارس ١٩٢٤ م وقال : «إن الإسلام يخنق الطموح في نفوس أصحابه ، ويقيد فيهم روح المغامرة والاقتحام ، والدولة لا تزال في خطر دائم ما دام الإسلام دينها الرسمي »[٤].

ولكن كانت أخطر خطوة قام بها في اتجاه التغريب هي إلغاؤه للحرف العربي وإحلال الحرف اللاتيني محله في ١ نوفمبر ١٩٢٨م وذلك ليضمن تخلص العقل التركي من الهيمنة الإسلامية ، وأصبحت الكتب الإسلامية بعيداً عن متناول القراء ، لأن الحروف التي كانوا يقرؤون بها أُلغيت ، وبذلك ستظل الذخائر العلمية مقفلة وينسج عليها العنكبوت ، ولا يطمع في قراءتها إلا بعض الشيوخ المسنين من العلماء[٥] .

واتخذ أتاتورك خطوات مجنونة لترسيخ العلمنة فأعلنت الجمهورية في ٢٩ أكتوبر في ١٩٢٨ م وألغيت وزارة الشؤون الدينية ، وحُلَّت المنشآت الدينية ، والمحاكم الشرعية في نفس العام ، واتُّخذت القبعة غطاءً للرأس في نوفمبر ١٩٢٥م ، وحُلَّت الطرق الدينية في ٣٠ نوفمبر ١٩٢٥م ، وتم تغيير التقويم السنوي الهجري في ا جانفي ١٩٢٦م ، وتم وضع قانون جزائي جديد تبنى القانون السويسري في أكتوبر ١٩٢٦م ، وألغى اعتماد الإسلام كدين

---

(١) الشيخ الندوي : « السابق » ص ٤١

(٢) راجع لأستاذنا الدكتور سيد رزق الحجر « مدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر » ص ٢١٩ فما بعد .

(٣) الشيخ الندوي : « السابق » ص ٥٥ .

(٤) الشيخ الندوي : « السابق » ص ٥٥ .

(٥) انظر : السابق : ص ٥٧ .

رسمي للدولة في ١٠ أبريل ١٩٢٨ م ، ورفع الأذان بالتركية في ٣ فيفري ١٩٣٢م ، وانخفضت نسبة المسلمين في تركيا إلى ٩٥ بالمائة بعد تبادل عدد من السكان مع اليونان[١].

ومع كل هذا فإن أهم سمة تلفت الانتباه في سلوك الأتراك هي أن رسوخ العقيدة الدينية وعمقها لم تتغيرا ، وما زالا يفعلان فعلهما في مجموعات واسعة من الشعب التركي منذ خمس وعشرين سنة[٢].

وبعد هذه الفترة الطويلة من سياسة العلمنة ، ومع كل ذلك أيضاً لا يزال العلمانيون الأتراك يعتبرون ذلك انتصاراً للظلامية على العلم[٣].

أما في الهند فقد ظهر سيد أحمد خان ١٨١٧ — ١٨٩٨ م وكان متعاوناً مع الإنجليز ، وسعى في إخماد ثورة ١٨٥٧م وكافأته الحكومة الإنجليزية براتب شهري ، وهو مثله مثل: طه حسين وسلامة موسى وضياء كوك ألب يردد نفس الكلام الذي عبر عنه سارتر آنفاً ، يقول أحمد خان : « لا بد أن يرغب المسلمون في قبول هذه الحضارة الغربية بكمالها حتى لا تعود الأمم المتحضرة تزدريهم أعينها ، ويعتبروا من الشعوب المتحضرة المثقفة»[٤].

وفي إيران قال تقي زادة : « فلنلق بقنبلة الاستسلام للأوربي في هذه البيئة ولنفجرها والخلاصة : لنصبح أوربيين من قمة الرأس إلى أخمص القدم »[٥] .

إنه صوت واحد ينبعث من الغرب عبر أبواق متعددة موزعة في البلاد الإسلامية .

---

(١) انظر : للباحث التركي شريف ماردن ص ١٦٥ مقال ضمن « كتاب أبعاد الدين الاجتماعية » تعريب صالح البكاري — الدار التونسية للنشر — سلسلة موافقات العدد ١٢ .

(٢) ملاحظة : يعني أن الباحث يتكلم منذ الستينات .

(٣) انظر : السابق ص ١٤٤ — ١٤٦ .

(٤) الندوي « الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية » ص ٦٦ .

(٥) علي شريعتي « العودة إلى الذات » ص٦٠ . ترجمة د . ابراهيم الدسوقي شتا - الزهراء للإعلام العربي — القاهرة — الطبعة الثانية ١٤١٣هـ- ١٩٩٣ م .

وفي تونس عبر عبد العزيز الثعالبي - قبل اعتداله - عن استسلامه للحضارة الغازية ، واستلابها لعقله ورشده وذلك عندما دعا إلى تأويل القرآن تأويلاً صحيحاً ، ويكون ذلك بنظره بمطابقته لمبادئ الثورة الفرنسية ، حتى يصبح الإنسان المسلم متحضراً راقياً ، ويستشهد لذلك بحال مصر فلولا فرنسا لما رأينا اليوم ما تشهده مصر من نهضة وتقدم[1] كان ذلك في الوقت الذي ترتكب فرنسا فيه الفظائع مع الشعب التونسي ، ولكن الثعالبي لم يكن يرى ذلك ، لأنه مشغول بالبحث عما يرضي المستعمرين ؛ فيحرف آيات الجهاد كما فعل أحمد خان بالهند ، ويتعاطف مع المحتلين ويعتبر التعاون معهم أجدى الوسائل للحضارة والنهوض[2].

ويكشف جوزيف شاخت عن الشوط الذي قطعته تونس في طريق العلمنة : « وأخيراً قبلت تونس قانون ١٩٥٦م وأثبتت أنها في مقدمة البلاد التي آمنت بتغيير الفقه الإسلامي، فأُلغيت الأوقاف العامة والمحاكم الشرعية، وصدرت مجلة الأحكام الشخصية مُسخت فيها أحكام النكاح والطلاق مسخاً شديداً ، حتى لم يعرف شكلها الصحيح ، ومُنع تعدد الزوجات ، واعتُبر جناية تستحق العقوبة ، ومهما زعم أهل الحل والعقد في تونس فإن قانونهم الشخصي يختلف عن القانون التقليدي »[3] .

والرئيس التونسي بورقيبة تواقح تواقحاً شديداً فتهجم على القرآن ، وتفوه بألفاظ أثارت سخط العالم الإسلامي فقال : بأن القرآن متناقض ولم يعد يقبله العقل ، ويضرب مثلاً لذلك - يعبر عن غبائه وجهله - بين آيتين ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾[4] و﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ ﴾[5] ؛ لأنه لم يتعلم في علم الكلام أن كل ما في الكون من تغيير أو تبديل مسجَّل ومدون كما عَلِمَه الله عز وجل دون أن يمس ذلك اختيارات العباد بأي

---

(١) انظر : عبد العزيز الثعالبي « روح التحرر في القرآن » ص ١١٧ .

(٢) انظر : السابق ص ٤١ ، ١٠٤-١١٠ .

(٣) عن الندوي « السابق » ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٤) سورة التوبة آية ٥١ .

(٥) سورة الرعد آية ١١ .

إلزام أو إكراه ، ولم يتعلم أن العلم صفة كاشفة ، وليس صفة ملزمة .

وقال بورقيبة : «إن الرسول محمد [ﷺ] كان إنساناً بسيطاً يسافر كثيراً عبر الصحراء العربية ، ويستمع إلى الخرافات البسيطة السائدة في ذلك الوقت ، وقد نقل تلك الخرافات إلى القرآن مثال ذلك « عصا موسى » - وهذا شيء لا يقبله العقل - وقصة أهل الكهف ، والله يصلي على محمد وهذا تأليه لمحمد [ﷺ] »[1] .

* * *

---

(١) انظر : جريدة الصباح التونسية ٢٠ و ٢١ آذار مارس ١٩٧٤م وانظر صحيفة الشهاب اللبنانية العدد الأول - ١٥ نيسان ١٩٧٤م - بيروت . وراجع الندوي « الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية » ص ١٤٤ ، ١٤٥ ، والدكتور القرضاوي « التطرف العلماني في مواجهة الإسلام » ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

المبحث الرابع

الأزمة النفسية للمثقف العربي والمسلم : نقد وتحليل

المطلب الأول : هدم الجدران الواقية :

لقد عبَّر سلامة موسى عن رغبته في شفاء أمته المصرية من مرض التشرق – أي محبة الشرق والعرب والانضواء تحت رايته – واعتبر ذلك مرضاً مزمناً يحتاج إلى علاج ، ونسي أن الاعتزاز بالذات عصامية وعافية وقوة ، وأن أعراض المرض تبدو عندما يفقد الإنسان ثقته بنفسه وأمته ويدعوها إلى تقمص شخصية أخرى. هذا هو مرض «الابتلاء بالتغرب» مثله مثل الوباء، أو لعله أقرب إلى الهرم والشيخوخة ، وقد يكون أشبه بالعفونة التي تصيب القمح عندما يبدو القشر سليماً والتسوس في القلب[١] .

واعتبر سلامة موسى التعصب للعرب هو الداء الذي علينا أن نحاربه لكي نتمكن من التغرب[٢] ، وهو بالفعل مخلص لسادته في تبني هذه الرؤية ، لأن الغرب أدرك ولقن تلاميذه أن التعصب هو الجدار الواقي[٣] الذي يجب أن يهدم ، وهو الحصن الحصين الذي يقف في وجه نفوذه ودخوله إلى المجتمعات الإسلامية، والتعصب هو البرج الفولاذي الذي يحرس مجتمعاته، وما دام هذا البرج قائماً فسوف يظل الغرب خارج بوابات الشرق[٤] .

وطالب كل من سلامة موسى وطه حسين أن يُصبَغ التعليم بالصبغة الغربية ، ويُسلك به الطريقة الأوربية[٥]، فالتعليم الغربي هو طريق التغريب كما يشير المستشرق جب « هذا هو السبيل الوحيد الذي لا سبيل غيره »[٦].

---

(١) انظر : جلال آل أحمد « الابتلاء بالتغرب » ص ١٥ .

(٢) سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٢٣٥ ، ٢٣٨.

(٣) كنت أكتب هذه الكلمات أثناء قيام إسرائيل ببناء الجدار الواقي بينها وبين المدن الفلسطينية .

(٤) انظر : علي شريعتي « العودة إلى الذات » ص ١٣٢ .

(٥) سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٢٣٨ .

(٦) نقلاً عن الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ص ٢٠٢ .

لقد أدرك الشاعر الإسلامي أكبر الإله آبادي ١٨٤٦ - ١٩٢١م خطورة هذه الخطوة في مسخ ذات الأمة والقضاء على شخصيتها وجعلها تابعة ذليلة فقال: « إن أهل الشرق يقضون على العدو بشدخ رأسه، ولكن الغربي يغير طبيعته وقلبه » وقال: « يا لبلادة فرعون الذي لم يصل تفكيره إلى تأسيس الكليات، وقد كان ذلك أسهل طريق لقتل الأولاد، ولو فعل ذلك لم يلحقه العار وسوء الأحدوثة في التاريخ »[١].

ويعبر إقبال عن خطورة التبعية في التعليم: «إياك أن تكون آمناً من العلم الذي تدرسه، فإنه يستطيع أن يقتل روح أمة بأسرها »[٢]. « إن التعليم هو الحامض الذي يذيب شخصية الكائن الحي، ثم يُكوِّنها كما يشاء، إن هذا الحامض هو أشد قوة وتأثيراً من أي مادة كيميائية، هو الذي يستطيع أن يحول جبلاً شامخاً إلى كوم تراب »[٣]، « ونظام التعليم الغربي إنما هو مؤامرة على الدين والخلق والمروءة »[٤].

والغريب أن المتغربين الذين يريدون الاندماج في الغرب من أجل خلاص الأمة من أزماتها لم يدركوا أن تقمص الأمة لذات حضارية أخرى لا يحل المشكلة، بل يزيدها ويولد مشكلة جديدة تتمثل في الضياع أو الانفصام الحضاري مما قد يهدد الوجود ذاته. ولو أدرك هؤلاء لعلموا أن أزمتنا تتمثل في انعدام الاعتماد على الذات أصلاً، وشيوع التواكل بين أفراد النخبة، وفساد القادة واستبداد الحكام وعدم تبصرهم بمصالح الأمة، بل عدم التفكير فيها حاضراً فضلاً عن المستقبل، مما جعل الهوة واسعة جداً بيننا وبين الغرب الذي صنع الآلة، وسد حاجته منها وبدأ يبحث عن مستهلك، فوجدنا مهيئين تماماً لنكون سوقاً له، وما دمنا نعتمد عليه في ذلك فسوف نظل متغربين « ومن الطريف أننا إذا صنعنا الآلة فسوف نصير مرضى بمرض الآلة تماماً كالغرب الذي يرتفع صوته

---

(١) الندوي « الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية » ص ١٧٤.

(٢) السابق ص ١٧٤.

(٣) السابق ص ١٧٤.

(٤) السابق ص ١٧٥.

وصراخه من التكنولوجيا والآلة »[1] .

ولكن من الذي قال إنهم لم يدركوا ؟ إن التغرب يحقق لهم القيادة والنخبوية ، وهذا يقتضي منهم أن يتنازلوا عن ذواتهم ويذوبوا في غيرهم ، ويتنازلوا عن هوياتهم وتاريخهم وكل مقومات إنسانيتهم ، ويأخذوا مقابل ذلك المال ، ولكن العدو أذكى من أن يعطيهم المال ، إنه يعود فيسترده منهم ببضائعه ومنتجاته التي سلبت عقولهم ، وأعمت عيونهم[2] .

لقد كان الغساسنة والمناذرة متشبهين مقلدين للروم والفرس في كل شيء في لباسهم وفي قصورهم وعاداتهم ، ومع ذلك لم يبنوا حضارة ؛ لأن التشبه نوع من المسخ، ولا يشكل حضارة ، الحضارة بناها أناس ظلوا محافظين على بداوتهم وعاداتهم ، ولم يحتاجوا أن يلبسوا القبعة ، ولا أن يرقصوا على الطريقة الغربية ، ومع ذلك صنعوا الحضارة وصدروها للناس[3] .

المتفرنج شبه إنسان ؛ لأن الإنسان الأوربي أخلى باطنه من المحتوى الإنساني والفكري والكيان الخلاق ، حتى أصبح من قمة رأسه إلى أخمص قدميه معدة مفتوحة ، وفماً فاغراً يلتهم المنتجات الأوربية ، ويكافئه الأوربي بأن يدهن له جلده الأجرب المنتن بالدهن الأوربي ، ويلبسه لباساً أوربياً ، ويرجّل شعره على الطريقة الأوربية ، ثم يُشحن بالحركات والسكنات والإشارات الأوربية التقليدية المزيفة الشبيهة بالكليشهات تماماً كما تُعبأ الآلة الحاسبة أو الساعة الرقمية ، ثم يُرسَل إلى قومه ليُعطى الإذن بالعمل ويتحرك كما أراد له سادته ، ويُوصف عند ذلك بأنه عصري متحضر أمام أبناء جنسه لتُثار فيهم داعية التقليد والاستهلاك ، ولكنه يظل بين سادته يعرف قدره ولا يتجاوز حدوده ، فيتقبل وصفهم له بأنه مقلد متشبه ؛ ليظل الشعور بالنقص يلازمه، وتظل جدلية الأم والطفل فعالة[4] .

وكلما حاول أن يثبت ولاءه ويقول لسادته لقد صرت متحضراً مثلكم يتسم الغربي

---

(١) جلال آل أحمد « الابتلاء بالتغرب » ص ٢٠ .

(٢) انظر : علي شريعتي « العودة إلى الذات » ص ١٤٤ .

(٣) انظر : علي شريعتي « العودة إلى الذات » ص ١٤٤ – ١٤٥ .

(٤) انظر : علي شريعتي « العودة إلى الذات » ص ٦٣ ، ٦٤ .

ويقول : لَـمَّـا بعد ؛ لأننا لا نزال ننتج، ولا نزال بحاجة إلى مستهلكين[1] .

وكلما تسارعت وتيرة الإنتاج كلما ازدادت سرعة الاستهلاك - كما هو الحـال في بعـض دول الخليج – من أجل اللحاق بالركب المتـأورب – لأنهـم جـاءوا متـأخرين – ويظـل الغرب سعيداً بهؤلاء الممسوخين الذي لا يملُّون من الركض وراءه ولا يشبعون مـن نهـم الاستهلاك[2].

إن المتغرب إذن أوفى مستهلك للصناعة الغربية ؛ لأنـه لا يفكـر بالإنتـاج ، وإنـما يفكـر كيف يستهلك بجنون لكـي يواكـب المنتجـات الحديثـة[3]. ولكـي يُوصـف بالتحـضر والرقي[4] ولذلك فهو لا شخصية له، وفاقد للأصالة في شخـصه ومنزلـه ومظهـره، ولا تفوح كلماته برائحة أي شيء ، بل تمثل في الأغلـب كـل شيء[5]. بـل إنـه حتـى نفـسه لا يعرفها إلا من ألسنة الآخرين ، وحقيقة ذاته يبحث عنها في كتابات المستـشرقين ، ويعتـبر نفسه موضوعاً تحت مجهر الاستـشراق[6] ، وهـو مـسرور جـذلان ينتظـر النتـائج بفـارغ الصبر، فإن قيل له خيراً حمد الله [عز وجل] وإن قيل غير ذلك لام نفسه وأمته «وهذا هو أقبح أنواع التغرب ، بل إنه طاعون التغرب »[7] ، يفتك بالذات حتـى تفنـى وتتلاشـى أو تتحول إلى طاقة جديدة في تيار التأورب والاكتـساح الـذي لا يتوقـف ، ويظـل المتغـرب كالميت بين يدي المُغسِّل ، فإن من شروط التغرب أن يكون الإنسان سهل القياد بلا جذور وبلا أصول ، ولكي يصل إلى القيادة فلا بد أن يكون خفيفاً فإن « العـادة أن الخفيـف هـو

---

(١) انظر : السابق ص ١٢٦ .

(٢) انظر : السابق ص ١١٧ .

(٣) انظر : جلال آل أحمد « الابتلاء بالتغرب » ص ٩٨ .

(٤) انظر : شريعتي « السـابق » ص ٢٤ .

(٥) انظر : « السابق » ص ٩٦ .

(٦) انظر : « الابتلاء والتغرب » ص ١٠٠ وهذا حال العلمانيـين اليـوم يتحـدثون عـن تاريخنـا وحـضارتنا وديننا وتراثنا بألسنة الآخرين ، وكل ما قاله المستشرقون نجد العلمانيين اليوم يجترونه ، ويـستعيدونه ، ويبحثون معهم عن مبرراته ومؤيداته .

(٧) السابق ص ١٤١ .

الذي يطفو على سطح الماء»[1] .

لقد فهم الاستعمار وجرب أنه ما دامت الأمة تعتقد أن لها شخصية ، فإن النفاذ إليها ليس بالأمر السهل ، والثقافة والتاريخ في أمة دائماً يؤديان إلى شخصية وتعصب ، ولا بد للاستعمار من أن ينفذ إلى داخلها عن طريق فصلها عن تاريخها وجعلها غريبة عن ثقافتها، وعندما يرى المفكر نفسه خواء، فاقداً للأصالة ولا جذور له ، معطوباً في شخصيته ، فلا مفر له من أن يقترب بنفسه عن وعي أو غير وعي من الأوربي ، الذي تبدل في هذه الحالة إلى أصالة إنسانية مطلقة ، وصاحب ثقافة ، وقيم معنوية مثالية وكمال مطلق ، كما تغزل سلامة بالإنجليز ، وقاسم أمين بالفرنسيين ، ويصير مفتوناً به ضائقاً من نفسه ، ويعوِّض بالتظاهر بالسمات الأوربية فقدانَه لخصائصه الأصلية وفقر شخصيته وخلائها[2] .

أليس هذا هو السبب في أن العلمانيين لا يرون في تاريخنا إلا السواد والظلام ، إنه ممسوخٌ في عقولهم لأنهم قرؤوه بعقول ممسوخة ، ومظلم في أعينهم لأن الغرب ألبسهم نظارات سوداء .

عندما فعل الغرب ذلك - أي مسخ تاريخ الأمم المغلوبة - لم يعد لديه شيء آخر يقوم به ، ذلك لأن الأمم نفسها جاهدت بكراهية وحقد خارقين للعادة في تخريب أنفسها بقدر ما تستطيع ، وتحقير دينها وأخلاقها وأصالتها التي مُسخت ، وبشوق وإصرار ألقت بأنفسها في أحضان الغرب . كالطفل عندما يتعرض لغضب أمه يلجأ إليها هي نفسها من أجل أن يقاومها ويلقي بنفسه في أحضانها[3] .

هذه الممارسات المسخية والتشويهية والعنصرية التي يتوجه بها الغرب إلى الأمم المغلوبة يدرك أن ممارسته لها لا بد أن تكون بنوع من التحضر ، ولذلك فليس من حقه أن يجاهر بالنكران للشرقي والتجاهل لثقافته ، عليه فقط أن يشعره بأنه عرق من الدرجة الثانية ، وأنه لا يستطيع أن يتجاوز في تفكيره نظريات العرفان ونظم الشعر ، أما الغربي فهو السيد

---

(١) السابق ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) انظر : علي شريعتي «العودة إلى الذات» ص ١٠٨ .

(٣) انظر «علي شريعتي» العودة إلى الذات ص ١٠٨ .

الذي يفكر ويصنع ويحكم لأنه عرق أسمى ، ولذلك يُحقَّق تراثنا الصوفي مراراً بينما تراثنا العلمي تأكله الفئران[1].

ولكن السؤال لماذا ؟ لماذا يسعى الغربي لأن يُشعر الشرقي بالدونية حتى كاد سلامة موسى أن ينسلخ من جلده ويستبدله ببشرة أوربية !؟

لأنه عندما يفهم الشرقي أنه من جنس أدنى وفي الدرجة الثانية ، ويعتقد أن الغربي من جنس أعلى وفي الدرجة الأولى وصانع للثقافة ، فإن علاقته به سوف تشبه علاقة الطفل بأمه ، علاقة من هذا الصنف بين الأم والطفل ستقوم تلقائياً على التبعية ، فالمستعمر دولته هي « الوطن الأم » ، أما المستعمرات في آسيا وإفريقيا فسكانها أطفال مفتقرون إلى التربية عليهم أن ينشأوا في حجره ، وهذا ما تكشفه جدلية سوردل إذ تبين أن العلاقة بين الأم والطفل تقوم على أن : الأم تنهر طفلها ، والطفل يلوذ بحضن الأم خوفاً منها وطلباً للأمان ، وهذه الجدلية تنمو بنفسها وتصبح عامل جذب ، وعندما يحس الشرقي أنه غثاء وهباء ، وينتسب إلى دين منحط ، وينتمي إلى عرق وثقافة وتاريخ وأدب وقادة وماض كله منحط فإنه يشعر تلقائياً بالعار ، ويصدق بأنه كذلك منحط ، ومن أجل أن يدفع التهمة عن نفسه يتشبه بالغربي حتى يعبر لهم بلسان حاله : لست من هذا العرق المتهم إنني من صنفكم ، ويتظاهر بالتحضر والتغرب في سلوكه وتصرفاته وهيئاته وأسلوب حياته في شخصه ومنزله وزوجته[2] . إنه فعلاً منهم لأن « من تشبه بقوم فهو منهم »[3] . ولكن الغرب لا يقبله أصيلاً وإنما يقبله متشبهاً ، ولا يقبله مُنتجاً وإنما مستهلِكاً .

إن علي شريعتي في تحليلاته هذه يضع يده على الداء ، ويكشف عن سر المرض الذي أصيب به هؤلاء الممسوخون . لقد هزِئ سلامة موسى من تاريخنا ولغتنا وحضارتنا

---

(١) السبق : ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) انظر « العودة إلى الذات » ص ٤٢ ، ١١٠ .

(٣) نص حديث شريف عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : « مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ » سنن أبي داود ، كتاب اللباس رقم ٣٥١٢.

واعتبرها لا تساوي شيئاً ، ولغتنا لا يستطيع أن يصف بها أثاث غرفته ، وعمر رضي الله عنه الذي شهد له القاصي والداني والعدو قبل الصديق بالعدل كان - بنظره - مستبداً ، والأزهر يبعث فينا الظلام ، والشيوخ مأفونون لأنهم يتوضؤن في الطرقات ، أما الإنجليز فنظاف أذكياء ، وهم أرقى الناس على الإطلاق[1] .

وطلب قاسم أمين أن نقتدي بالغرب فنغير قواعد لغتنا العربية لتصبح نهاياتها دائماً سواكن كما في اللغات الأجنبية[2] ، ويتأفف لاستخدام الناس كلمة السيارة بدلاً من الأوتومبيل ، ويريد أن نتقبل الكلمات الأجنبية في لغتنا بكل ترحيب ، ودون تردد ودون ضوابط[3] ، وتاريخنا بنظر فرج فودة كله قتل وسفك دماء وظلم واستبداد[4] . وهو كذلك بنظر سيـــد القمني محاكم تفتيش[5] واحتلال[6] وجيوش وسيوف وقسر وإرهاب[7] وإبادة[8] .

إن هؤلاء الناس أصابتهم هستريا التفرنج ، بل إن الغرب أقنعهم بأنهم مجروبون فأخذوا يحكُّون جلودهم حكاً شديداً كأنهم يريدون أن ينسلخوا منها ، ولكن المرض في الحقيقة لم يكن جلدياً وإنما هو نفسي ، ويستطيع طبيب نفساني مجرب أن يعالجهم بالدواء المناسب والوسائل اللازمة، ويعيد إليهم شخصياتهم المفقودة ، ويعيد إليهم وعيهم وإنسانيتهم ، وينتشلهم من دوامة الشعور بالنقص والحكة والجرب[9] .

---

(١) انظر : سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٥٨- ٦٣ ، ٢٢٩- ٢٣١ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ .

(٢) انظر : قاسم أمين « الأعمال الكاملة » ص ١٤٣ تحقيق د . محمد عمارة .

(٣) انظر : السابق ص ١٤٢ .

(٤) انظر : فرج فودة « قبل السقوط » ص ١٤ فما بعد .

(٥) انظر : سيد محمود القمني « الفاشيون والوطن » ص ٣٩ .

(٦) انظر : السابق ص ٤٦ .

(٧) انظر : السابق ص ١٤٩ .

(٨) انظر : السابق ص ١٥١ .

(٩) انظر : شريعتي « العودة إلى الذات » ص ١١٤ ، ١١٥ .

إن هذه اللغة التي لم يجد فيها سلامة موسى ما يعبر به عن أثاث غرفته كانت لغة الحضارة والعلم لبضعة قرون ، ودُوِّنت بها علوم الفلسفة والتاريخ والفلك والرياضيات والأديان والأدب والشعر والوجدانيات ، ولم يجد أهلها حرجاً في التعبير عن كل ما يريدون ، بل كانت لغة طيِّعة مرنة تستجيب لكل متطلبات الحياة وأغراض البشر ، وإذا كان سلامة موسى يعاني من نقص في قاموسه اللغوي ، ويعجز عن تذكر أسماء الأثاث في غرفته ، فليس من حقه أن يُحَمِّل اللغة مسؤولية عجزه وجهله ، لأنه لا توجد لغة في العالم كله عاجزة عن نقل الحضارة ، لأن اللغة تزدهر إذا كانت الأمة مزدهرة ، وتتكلس وتتقلص إذا جمدت الأمة وتخلفت ، واللغة العربية قادرة - كما فعلت بالأمس - على التجاوب مع الحضارة بمختلف فروعها وأشكالها إذا أراد لها أهلها ذلك ، لأن اللغة تحتاج إلى حوار ومحاورة ، ومساءلة ومجادلة ، ومخاطبة ، وبقدر ما نتجادل معها نجدها سخية ، وبقدر ما نحاول أن نكلمها نجدها مرنة ثرية ، وليس تراجع اللغة العربية اليوم إلا لتخلف أهلها ، وقلة تعاملهم معها ، واتجاههم إلى العاميات أو اللغات الأجنبية ، فليس لأن لغتنا تخلفت تخلفنا ، ولكن لأننا تخلفنا تخلفت لغتنا ، إن اللغة ليست عامل تخلف ، بل مظهر وتعبير عنه[1] ، ولو أننا سمينا أجزاء السيارة والطائرة والتلفاز والحاسوب على نحو ما سمى القدامى أعضاء البعير وأقسام السفينة وأجزاء المحراث ، لما بقيت قطع غيار مستخدمات التكنولوجيا بلا تسمية في العربية الحديثة ، ولما وجدنا فقراً في التعبير عن الأدوات والاختراعات المتلاحقة[2] يتبرم منه سلامة موسى وغيره .

المطلب الثاني : العودة إلى الذات :

إن أفضل سلاح يواجَه به التغرب هو « **العودة إلى الذات** » وليس من متطلبات الارتقاء بالذات التخلي عن الدين ؛ لأن أوربا إذا كانت تقدمت لأنها تركت دينها ، فنحن

---

(١) انظر : جورج طرابيشي « إشكاليات العقل العربي » ص١٤٠ ، ١٤٩ دار الساقي - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٨م .

(٢) انظر : جورج طرابيشي « إشكاليات العقل العربي » ص ١٥١ .

تخلفنا لأننا فعلنا ذلك ، لأن السلاح الوحيد الذي نملكه للدفاع عن ذاتنا وكياننا هو الدين ، لأن الدين والدنيا لدينا شيء واحد وضياع أحدهما يستتبع ضياع الآخر ، وليس كما يحاول مفكرونا الذين صُنعوا في الغرب أن يقنعونا بأن الدين نوع من التعصب والرجعية والتخلف[1].

ولكن قد يسأل سائل إلى أي ذات نعود ؟ أو إلى أي إسلام نعود ؟ فالإسلامات اليوم كثيرة في الواقع الإسلامي ، وشيوخ السلطة جاهزون لتمزيق الإسلام وتحريفه التماساً لرضا أسيادهم ؟ إن الإسلام المطروح والذي يراد العودة إليه هو الإسلام الرسالي نفسه ، الإسلام « المحجة البيضاء ، الواضحة ، التي ليلها كنهارها » كما جاء في الحديث ، ذاك الذي جعل من طائفة من البدو الحفاة **أمة استطاعت خلال سنوات قليلة لا تكاد تحسب في عمر الزمن أن تقضي على أكبر امبراطوريتين في العالم** ، وخلال سنوات أخرى أن تقيم حضارة فاتحة مسيطرة ، وُلدت منها حضارة العالم اليوم ، الإسلام هو نفسه الذي حوّل عمر بمرقعته - دون أن يحتاج إلى تغييرها - وأبا ذر الوثني قاطع الطريق - دون أن يحتاج إلى حلق لحيته أو تغيير راحلته أو لبس القبعة - حوّلهم إلى فاتحين ثوار وقادة عظماء ، ولم تَحُل دون ذلك لحاهم أو مرقعاتهم أو رواحلهم[2].

ولكن لأن الذي أصاب أمتنا من جراء التغريب والتأورب هو عملية مسخ وتشويه وليس إنكاراً وتجاهلاً، والمسخ والتشويه أنكى من الإلغاء والتجاهل، فمصيبتنا لذلك أشد من مصيبة الأفارقة ، لأن الأفارقة أقنعهم الغرب بأنه ليس لهم تاريخ ولا حضارة ، وهؤلاء يكفيهم أن يعودوا إلى ذاتهم فيكتشفوها، أما نحن فلم يقل لنا الغرب ذلك ، لقد جاملنا الغرب وضحك علينا وخدرنا وأقنعنا بأننا أصحاب حضارة ، ولكنها حضارة ممسوخة مشوهة مظلمة ، ولذلك فلا يكفينا أن نعود إلى ذاتنا لأنها أصبحت مزيفة ومزورة ، وإثبات التزوير والتزييف مهمة أصعب من إثبات الذات والوجود[3].

---

(١) انظر : شريعتي « العودة إلى الذات » ص ٢٣ .

(٢) انظر شريعتي « العودة إلى الذات » ص ٢٤ .

(٣) انظر : شريعتي « العودة إلى الذات » ص ٤٤ ، ٤٧ .

ولذلك فالعودة إلى الذات القائمة الآن لن يجدينا شيئاً لأنها مطموسة ، قد مُثِّل بها أسوأ تمثيل ، العودة يجب أن تكون إلى الذات الإسلامية الأصيلة «الرسالية» لأنها الوحيدة القريبة من بين كل الذوات[1] ، ولأنها الوحيدة التي تجمع شتات القلوب ، وترضاها الجماهير ، وتعبر عن كيان الأمة وشخصيتها وتطلعاتها وطموحاتها ، لن تقبل الأمة اليوم أن يُعبِّر عنها فرعون ، ولا آشور ولا بابل ولا تدمر ولا كنعان ، لا تقبل الأمة اليوم بالإسلام بديلاً .

إن الشمولية الإسلامية هي السد الوحيد الذي يقف في وجه التغريب والاستعمار المسيحي الأوربي ، هذه الشمولية التي تحيط بكل كيان الإنسان جسماً وروحاً وعقلاً ، وتلبي كل طموحاته ، وتجيب على كل تساؤلاته ، هذه الشمولية الجامعة هي الهوية والشخصية والكيان والذات ، والماضي والمستقبل والحاضر ، وهي ما تفقده إفريقيا ، ولذلك كانت مادة خام للاستعمار الأوربي تقبلت كثيراً من نصرانيته ، واندمجت في حضارته ، لأنها لم تكن مشمولة برؤية دينية كلية على نحو ما يفعل الإسلام بأتباعه[2] .

إن الشمولية الإسلامية لا تعني أن يرفض المسلمون الحضارة الغربية مطلقاً دون أن يعترفوا بحسناتها ، ولكن المسلمين « إذا تبنوا - كما هو من واجبهم - الطرق والوسائل الحديثة في العلوم والفنون الصناعية فإنهم لا يفعلون أكثر من اتباع غريزة التطور والارتقاء، التي تجعل الناس يفيدون من خبرات بعضهم ، ولكنهم إذا تبنوا - وهم في غير حاجة إلى أن يفعلوا ذلك - أشكال الحياة الغربية والآداب والعادات والمفاهيم الاجتماعية الغربية ، فإنهم لن يفيدوا من ذلك شيئاً ، ذلك أن ما يستطيع أن يقدمه الغرب لهم في هذا المضمار لن يكون أفضل وأسمى مما قدمته لهم ثقافتهم نفسها ، ومما يدلهم عليه دينهم نفسه، ولو أن المسلمين احتفظوا برباطة جأشهم ، وارتضوا الرقي وسيلة لا غاية في ذاتها ، إذن لما استطاعوا أن يحتفظوا بحريتهم الباطنية فحسب ، بل ربما استطاعوا أن يعطوا إنسان

(١) انظر : شريعتي « العودة إلى الذات » ص ٥٢ .

(٢) انظر : جلال آل أحمد « الابتلاء بالتغرب » ص ٢٢ .

الغرب سر طلاوة الحياة الضائع»[1].

ذلك هو موقف العبقري العصامي الذي يعامل الحضارة الغربية بعلومها ونظرياتها واكتشافاتها وطاقاتها كمواد خام يصوغ منها حضارة قوية مؤسسة على الإيمان والأخلاق والتقوى والرحمة والعدل في جانب، والعلم والقوة والعمل والإنتاج والرفاهية والابتكار في جانب آخر[2]. وبذلك نستغني عن النموذج العلماني الذي صدره إلينا الاستعمار عن طريق صنائعه وربائبه، وسبب لنا اضطراباً في حياتنا وأفكارنا ومعيشتنا وقيمنا وأخلاقنا، بسبب تصادمه مع أصالتنا ومرجعيتنا، ومقومات وجودنا.

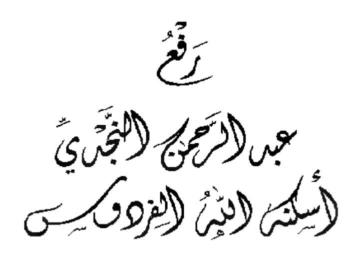
والآن بعد أن قرأنا العلمانية في المصادر الغربية، وعرفنا كيف تسربت إلينا، واستقرت في قطاعات واسعة من مجتمعاتنا ننتقل إلى قراءة العلمانية في المصادر العربية، والإشكاليات التي أحدقت بها، والعلاقات والمفاهيم التي نشأت وتشابكت معها.

* * *

---

(١) محمد أسد «الطريق إلى مكة» ص ٣٧٤، ٣٧٦.

(٢) انظر: أبو الحسن الندوي «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية» ص ٣٢.



الفصل الثالث

العلمانية والمفاهيم المتشابكة معها

المبحث الأول : العَلمانية والعِلمانية .

المبحث الثاني : العلمانية واللائكية .

المبحث الثالث : العلمانية والعلمانوية .

المبحث الرابع : العلمانية والعلمنة .

المبحث الخامس : العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية .

المبحث السادس : العلمانية والسلام .

المبحث السابع : العلمانية الصلبة والعلمانية الليِّنة .

المبحث الأول
العَلمانية والعِلمانية

المطلب الأول : العلمانية من العلم أم من العالم ؟ :

من خلال قراءتنا السابقة للمصطلح في المصادر الأجنبية من معاجم ودوائر للمعارف، وتعريفات للباحثين الغربيين يمكننا أن نؤكد أن العَلمانية - بفتح العين - هي الترجمة الصحيحة على غير قياس لكلمة secularism الإنجليزية أو secularit الفرنسية ، وهاتان الكلمتان لا صلة لهما بلفظ العلم ومشتقاته ، فالعلم في الإنجليزية والفرنسية يعبر عنه بكلمة science والمذهب العلمي نطلق عليه كلمة scientism والنسبة إلى العلم هي scientific أو scientifique في الفرنسية ، والترجمة الدقيقة للكلمة هي « العالمانية » أو «الدنيوية» أو « اللادينية »[1] ، ولكن تحولت كلمة عالمانية إلى عَلمانية لأن العربية تكره تتابع الحركات وتلجأ إلى التخفف منه[2].

وكذلك فإن زيادة الألف والنون هنا ليست قياسية في اللغة العربية أي في الاسم المنسوب « عالماني » ، وإنما جاءت سماعاً مثل: رباني ، نفساني ، روحاني ، عقلاني ، ومثلها علماني ، واللغة العربية تقبل إضافة الألف والنون لاحقة لبعض الكلمات[3] ، والترجمة الحرفية في قاموس اللغة للعلمانية هي «الدنيوية » لأنها مشتقة من العالَم أي « الدنيا »[4].

ومن هنا فإن العلماني هو الدنيوي لأنه يهتم بالدنيا ، بخلاف الديني أو الكهنوتي فهذا

---

(١) انظر : يمكن مراجعة ما عرضناه من تعريفات للعلمانية في المصادر الغربية في المبحث الأول من الفصل الثاني .

(٢) انظر : د . عبد الصبور شاهين « العلمانية - تاريخ الكلمة » ص ١٢٤ مقال ملحق ضمن كتاب أحمد فرج «جذور العلمانية» .

(٣) انظر : السابق ص ١٢٦ ملحق ضمن كتب « جذور العلمانية » وانظر : د . القرضاوي - التطرف العلماني ص ١٣ .

(٤) انظر : منير البعلبكي « قاموس المورد» ص ٥١٠ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٢٧ - دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٠م .

الأخير يهتم بالآخرة . وأول معجم عربي يورد الكلمة هو المعجم الوسيط ، وقد جاءت فيه بهذا المعنى في طبعتيه الأوليين(١).

وأول معجم ثنائي اللغة قدم ترجمة صحيحة للكلمة هو قاموس « عربي فرنسي » أنجزه لويس بقطر المصري عام ١٨٢٨ م وهو من الجيل الذي ينتمي للحملة الفرنسية ، وقد كان متعاوناً مع الفرنسيين ورحل معهم إلى باريس وعاش هناك وكانت ترجمته لكلمة : cecularite = عالماني و ceculier = علماني ، عالماني ، وميزة هذه الترجمة أنها أول وأقدم ترجمة صحيحة للكلمة تدحض آراء الذين يعتبرون العَلمانية من العِلم ، لأنه نسبها إلى العالَم(٢) . وكما أن الرباني منسوب إلى الرب بزيادة الألف والنون للدلالة على المبالغة الشديدة في التخلق بصفات الرب عز وجل والعبودية له ، وللدلالة على كمال الصفة أو بلوغها حداً قريباً من الكمال قالوا في كثير الشعر: شعراني. وغليظ الرقبة : رقباني . وطويل اللحية أو كثيفها : لحياني(٣) ، كذلك فإن العَلماني منسوبٌ إلى العالَم - بهذا الشكل - للدلالة على المبالغة في الانتماء إلى العالم والإيمان به(٤).

ومما يؤكد انقطاع الصلة بين العَلمانية والعلم البحث القيم الذي تقدم به د. عدنان

---

(١) انظر . مجمع اللغة العربية – المعجم الوسيط ٢ / ٦٢٤ الطبعة الثانية ١٩٧٢ م دار الدعوة - استنبول - ودار المعارف القاهرة ١٩٧٣م وقد كان هذا رأي المعجم في طبعته الأولى ١٩٦٠ م والثانية ١٩٧٣ م ولكن المعجم في طبعته الثالثة ١٩٨٥م جاء فيه العلماني - بكسر العين – خلاف الديني أو الكهنوتي ، وهذا خطأ فادح يخالف الترجمة الصحيحة والتاريخ الصحيح للكلمة . انظر : د . عدنان الخطيب ص ١٦٦ « قصة دخول العلمانية في المعجم العربي » ملحق بكتاب جذور العلمانية . وانظر معجم العلوم الاجتماعية ص ٢١١ ، ٢٤٥ إعداد نخبة من الأساتذة – طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب .

(٢) انظر : د . أحمد فرج ص ١٣٨ « علماني وعلمانية تأصيل معجمي » ملحق بكتابه جذور العلمانية و د . عبد الصبور شاهين ص ١١٩ « العلمانية . تاريخ الكلمة وصيغتها » ملحق بـ أحمد فرج «جذور العلمانية» .

(٣) انظر : « الكتاب » لسيبويه ٣ / ٢٨٠ الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٧م و انظر : تفسير الطبري ٣ / ٣٢٧ والشوكاني « فتح القدير » ١ / ٣٥٥ وابن الجوزي « زاد المسير » ١ / ٤١٣.

(٤) انظر : د . عبد الصبور شاهين – السابق ص ١٢٧ وأحمد فرج السابق : ص ١٤٣ .

الخطيب حول تاريخ الكلمة الذي أرجعه إلى قرون عديدة ، وتاريخ دخولها إلى اللغة العربية ، وقد استند في بحثه على مراجعة مصادر الكلمة في اللغات القديمة كالآرامية والسريانية ، وصلة الكلمة بالعلاقة بين رجال الكنيسة وعامة الناس ، حيث إن رجال الكنيسة ليسو عَلمانيين، لأنهم يهتمون بالآخرة فقط ، أما بقية الناس والشعب فهم : «دنيويون ، دهريون ، زمنيون ، قرنيون، عالميون »، وهذه التفرقة انتقلت إلى اللغة العربية - بنظره - عندما تغلبت هذه على الآرامية بعد الفتح الإسلامي عن طريق ترجمات علماء السريان .

وعندما استقل التعليم عن الكنيسة في فرنسا بعد الثورة وُصِف هذا التعليم بأنه ceculaire ودلالتها هي نفس الدلالات القديمة التي يوصف بها من هو خارج الكنيسة من عامة الشعب ، فكل واحدة من الكلمات السابقة «دنيوي ، زمني ، دهري... » تصلح مقابلاً للكلمة الفرنسية seculaire إلا العِلم فلا يدخل في مدلولاتها مطلقاً[1].

مع أن هذا التأصيل المعجمي لمصطلح العلمانية يكاد يكون حاسماً في أن العلمانية من العالَم وليس من العِلم ، ولذلك فهي بفتح العين وليس بكسرها ، فإن كثيراً من العلماء والباحثين العرب والمسلمين مختلفون حول النسبة الصحيحة للعلمانية ، فالبعض ينسبها إلى العلم وينطقها بكسر العين ، ومن هؤلاء أستاذنا الجليل الدكتور البوطي[2] ، والدكتور

---

(١) انظر : د . عدنان الخطيب ص ١٤٦ - ١٦٦ ملحق بكتاب « جذور العلمانية » لا بد من الإشارة هنا إلى أن الخطاب العلماني يهمه دائماً أن يربط العلمانية بالشعب والعامة في مقابل رجال الدين أو الكهنوت انظر : علي حرب « نقد الحقيقة » ص ٥٧ والقصد من ذلك هو أن تبرز العلمانية على أنها تمثل سواد الأمة والشعب في مقابل طبقة احتكارية هي طبقة رجال الدين والكهنوت ، فتكون العلمانية لذلك ذات مدلول إيجابي يقابل القهر والاستبداد . انظر : د. رفعت السعيد « العلمانية بين العقل والإسلام والتأسلم » ص ٧ .

(٢) انظر : د . محمد سعيد رمضان البوطي « العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر » ص ٢٤٧ كتاب جامعي - مقرر لطلاب السنة الثالثة في كلية الشريعة بجامعة دمشق .

يوسف القرضاوي[١] ، والدكتور عبد العظيم المطعني[٢] ، والشيخ محمد مهدي شمس الدين[٣] والدكتور عماد الدين خليل[٤] ، والدكتور زكي نجيب محمود[٥] ، والدكتور سفر الحوالي[٦] ، وممن أجاز الوجهين – الكسر والفتح – الدكتور : عزيز العظمة وإن كان يفضل الكسر[٧] ، والدكتور رفعت السعيد[٨] .

إلا أن الأغلبية الساحقة من الباحثين والمفكرين ينطقون الكلمة بالفتح وينسبونها إلى العالَم وليس إلى العِلم ، وهو ما يتفق مع المصادر الغربية التي توضح مصدر الكلمة ومعناها والغاية منها ، ومن هؤلاء الدكتور محمد البهي[٩] والدكتور سيد محمد نقيب

---

(١) انظر : د . القرضاوي : « التطرف العلماني في مواجهة الإسلام » ص ١٣ – أندلسية للنشر والتوزيع – المنصورة الطبعة الأولى ١٤٢١هـ ، ٢٠٠٠ م وانظر له أيضاً كتاباً أسبق بكثير « الإسلام والعلمانيَّة وجهاً لوجه » ص ٤٨ – دار الصحوة – القاهرة – الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م والطبعة الأولى للكتاب ١٤٠٧ هـ أي ١٩٨٦ ، ١٩٨٧ م .

(٢) انظر : د . المطعني « العلمانية وموقفها من العقيدة والشريعة » ص ٧ .

(٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين « العلمانية » ص ١٢٥ . مع أن الشيخ شمس الدين يعيدها إلى العالم على غير قياس .

(٤) انظر : عماد الدين خليل « تهافت العلمانية » ص ٤٦ مؤسسة الرسالة – ط٦ / ١٤٠٧ هـ ١٩٨٦ م . وهو يستخدم الكلمة مضبوطة بالكسر في أكثر صفحات كتابه .

(٥) انظر : د . زكي نجيب محمود « تجديد الفكر العربي » ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٦) انظر : د. سفر الحوالي «العلمانية» ص ٢١ – دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م مكة المكرمة – وهي في أصلها – رسالة ماجستير من مقدمة في كلية أصول الدين – جامعة الأزهر – إشراف د . محمد قطب .

(٧) انظر : د . عزيز العظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٥٧ . وله أيضاً « العلمانية من منظور مختلف » ص١٧ ، ١٨ . مركز دراسات الوحدة العربية – ط١ / ١٩٩٢م .

(٨) انظر : د . رفعت السعيد « العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم » ص ٧ – دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق – الطبعة الأولى ٢٠٠١ م .

(٩) انظر : د . محمد البهي «العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق» ص٧ ، ٨ – طبعة القاهرة ١٩٧٦م وله : «الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر – مشكلات الأسرة والتكافل» ص١١ طبعة بيروت ١٩٦٧ د ، ط.

العطاس[1] والدكتور محمد عمارة[2] والدكتور عبد الوهاب المسيري[3] وأستاذنا الدكتور السيد رزق الحجر[4] والدكتور أحمد فرج والدكتور عبد الصبور شاهين والدكتور عدنان الخطيب[5] والدكتور عبد الله كامل[6]، والدكتور محمد سالم محمد[7] والدكتور زكريا فايد[8] ومحمد إبراهيم مبروك[9] والدكتور يحيى هاشم حسن فرغل[10] والدكتور حسن حنفي[11]

---

(١) انظر: د. سيد محمد نقيب العطاس «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية» ص ٢٤ – ترجمة محمد طاهر الميساوي – دار النفائس – الأردن – الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠ م .

(٢) انظر: د. محمد عمارة «العلمانية بين الغرب والإسلام» ص ٥ – دار الوفاء للنشر – الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م سلسلة نحو عقلية إسلامية واعية رقم ٢٣ وله أيضاً: «الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين» ص ٩ – نهضة مصر – القاهرة يونيه ٢٠٠٠ د. ط سلسلة في التنوير الإسلامي رقم ٤٩ .

(٣) انظر: د. عبد الوهاب المسيري «العلمانية تحت المجهر» ص ٥٨ – ٦٠ .

(٤) انظر: د. السيد رزق الحجر «مدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر» ص ٣١٦-٣١٧ .

(٥) انظر: «جذور العلمانية» ص ١٢٩، ١١٧، ١٤٦ للدكتور السيد أحمد فرج دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع – المنصورة – سلسلة نحو عقلية إسلامية واعية رقم ٢ الطبعة الخامسة ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م وقد أضاف الدكتور أحمد فرج إلى الكتاب ثلاثة ملاحق أحدها له والثاني للدكتور عبد الصبور شاهين والثالث للدكتور «عدنان الخطيب» .

(٦) انظر: د. عمر عبد الله كامل «العواصم من قواصم العلمانية» ص ١١ – مكتبة التراث الإسلامي – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م .

(٧) انظر: «أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني» ص ١٥، ١٦ أولاد: عثمان للكمبيوتر وطباعة الأوفست – الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م .

(٨) انظر: د. زكريا فايد «العلمانية: النشأة والأثر في الشرق والغرب» ص ١١ – الزهراء للإعلام العربي – الطبعة الأولى ١٤٠٨، ١٩٨٨ م

(٩) انظر له: «علمانيون أم ملحدون» ص ٦ دار ثابت – الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ ١٩٩٠ م .

(١٠) انظر له: «حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب» ص ٧، ٨ صدر عن الأمانة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف – الناشر دار الصابوني – القاهرة د. ط. د. ت .

(١١) انظر: د. حسن حنفي و د. عابد الجابري «حوار المشرق والغرب» ص ٤٢ – مكتبة مدبولي – الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

والدكتور محمد عابد الجابري[1] والدكتور مراد وهبة[2] والدكتور عادل ضاهر[3] وحسين أحمد أمين[4] والدكتور عبدالمجيد الشرفي[5] والدكتور فادي إسماعيل[6] وغير هؤلاء من الباحثين إسلاميين وعلمانيين كثير، وليس مرادي هنا الاستقصاء، وإنما المراد هو أن أمهد لملاحظتين تبدوان هما السبب – بنظري – للخلاف بين الباحثين في نسبة الكلمة:

الأولى: هي أن التقارب في الألفاظ بين العَلمانية بالفتح والعِلمانية بالكسر قائمٌ في اللغة العربية مما أوقع بعض المعاجم والباحثين في اللبس وشاع ذلك قبل أن يتبين الباحثون الخطأ من الصواب.

الثانية: أن العَلمانية – بالفتح – والعِلمانية – بالكسر – ظاهرتان بارزتان في الفكر الغربي، وإحداهما تكمل الأخرى، ومع أننا نرى أن العَلمانية – بالفتح – ظاهرة قديمة وممتدة في عمق التاريخ، وتغلغلت في كافة الحضارات، إلا أنها في العصر الحديث وفي أوربا بالذات تفاقمت بشكل لم يسبق له مثيل، وشد أزرها في ذلك العِلمانية بالكسر – أي تطور العلم وارتفاع مستوى السيطرة الإنسانية على الطبيعة، نتيجة للكشوفات العلمية المتلاحقة التي غيرت نظرة الإنسان إلى الكون، فولّد هذا العلمُ أو العِلمانيةُ – بالكسر – الغرورَ الشديدَ بالذات الإنسانية، والاعتداد المفرط بقدرة الإنسان وعقله، ونتج عن ذلك العَلمانية – بالفتح – أي الدنيوية والتطلع إلى هذا العالم القريب المحسوس المشاهد، وانعدام أي أمل في عالم آخر غيبي مفارق.

---

(١) انظر: د. محمد عابد الجابري «وجهة نظر» ص ١٠٢.

(٢) انظر له: «ملاك الحقيقة المطلقة» ص ٢٣ – مكتبة الأسرة ١٩٩٩م.

(٣) انظر له: «الأسس الفلسفية للعلمانية» ص ٣٧ – دار الساقي – الطبعة الثانية ١٩٩٨م - بيروت.

(٤) انظر له: «حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية» ص ٩٠، ٩٥.

(٥) انظر له: «لبنات» ص ٥٣ – ٦٨ – دار الجنوب للنشر تونس ١٩٩٤م والشرفي هنا لم يتعرض لاشتقاق المصطلح إلا أن أسباب حديثه عن سير العلمنة يفهم منه أنه يعتبرها من الدنيوية والعالمنية والتوجه إلى هذا العالم ونبذ المغيبات والماورائيات.

(٦) انظر: د. فادي إسماعيل «الخطاب العربي المعاصر» ص ١٥٥، ١٥٦. المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط٢ / ١٩٩٣م.

وأهم عنصر ولدته العِلمانية - بالكسر - هو انعدام الانبهار بالطبيعة ، وتجريد الطبيعة من العناصر والإحالات الزائدة ، والمقصود بالعناصر والإحالات الزائدة العناية الإلهية ، أو الآثار الإلهية في الكون ، أو الماورائيات والغيبيات التي يمكن أن تدل عليها الطبيعة ، وبالتالي انفتح المجال أمام الإنسان للتصرف في الطبيعة بحرية ، واستخدامها وفق حاجاته وغاياته[1] .

إن هذا التجريد العلماني للطبيعة من مغزاها الروحي ، والحط من قيمتها بحيث لا تتجاوز مجرد كونها شيئاً من الأشياء خالياً من أي معنى علوي قدسي قد كان هو العامل الأساسي الذي انطلقت منه عملية العلمنة في الغرب[2] .

وهكذا ترسخت الدهرية والدنيوية العلمانية بالفتح - في ضمير الإنسان وتطلعاته نتيجة للعِلمانية - بالكسر - كما رأينا في التمهيد وأصبح همه أن يتصرف في العالم حسبما يريد ، ويتمتع بدنياه كما يحب ودون أية قيود .

ولذلك فإن أقرب كلمة تصلح أن تكون مقابلاً لمصطلح العَلمانية - بالفتح - كما يقترح د. سيد محمد نقيب العطاس هي ما أشار إليه القرآن الكريم دائماً بعبارة « **الحياة الدنيا** » فلفظ دنيا المشتق من « دنا » يعني كون الشيء قد جُعل قريباً ، وعلى ذلك فالعلم الطبيعي قد جعل العالم قريباً من الإنسان ، وتحت سيطرته وخاضعاً لوعيه ، وخبرته العقلية والحسية ، وبما أن العالم قد أصبح كذلك فإنه من المؤكد سيصرفه عن مصيره الأبدي الذي يتجاوز هذه الحياة الدنيا إلى الآخرة .

وبما أن الآخرة تأتي في النهاية فإنها تبدو للإنسان العجول بعيدة ، وهذا الشعور من شأنه أن يزيد في الإلهاء الذي يسببه ما هو قريب ومغري ، ولذلك نجد هذه الحياة الدنيا ، وهذا العالم هما محور المنظور العلماني ومَحَطُّ اهتمامه[3] .

---

(١) انظر : د. سيد محمد نقيب العطاس «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية» ص٣٤ ، ٤٤ .

(٢) انظر : « السابق » ص ٥٥ .

(٣) انظر : « السابق » ص ٦٧ ، ٦٨ .

المطلب الثاني : خلاصة القضية :

لم ننته بعد من الحديث عن الفرق بين العَلمانية – بالفتح – والعِلمانية – بالكسر – وقد ذكرت آنفاً وفي التمهيد، وأتفق في ذلك مع د. عدنان الخطيب كما أشرنا[١] و د. فتحي القاسمي كما سنشير[٢] أن العَلمانية بالفتح قديمة قدم التاريخ والحضارات، ذلك أن العَلمانية «الدنيوية» «حلوة خضرة» وفيها إغراءٌ شديد للإنسان العجول المجبول على الرغبة في السعادة العاجلة، والتغاضي عن السعادة الأبدية التي تبدو له بعيدة، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد أن أمماً كثيرة، وأقواماً كثيرين قد اختاروا الحياة الدنيا على الآخرة، وهذا هو جوهر العلمانية[٣].

ويؤكد ما نذهب إليه أن للعَلمانية – بالفتح – أصلاً لاتينياً سابقاً للعلم الأوربي الحديث « إذ لا علاقة للأصل اللاتيني **SECULUM** بالعلم من قرب ولا من بعد»[٤].

أما العِلمانية – بالكسر – فهي احتكام لمنطق العلم – دون سواه – في تأويل الأشياء

---

(١) انظر : د. عدنان الخطيب « قصة دخول العلمانية في المعجم العربي » ص ١٤٦، ١٦٦.

(٢) انظر : د. فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ٥٦، ٥٧.

(٣) قال عز وجل : ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [سورة الجاثية آية ٢٤]، ﴿فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ﴾ [سورة البقرة : آية ٢٠٠].

(٤) انظر : عبد الله العلايلي « حول كلمة علمنة » مجلة آفاق البيروتية عدد خاص بالعلمنة حزيران ١٩٧٨م ص ١، ٢. يقول العلايلي : « وإنما صحتها بفتح العين نسبة إلى العَلْم بمعنى العالم الدنيوي ».
ولكن أنبه هنا إلى أن العلمانية لا تنسب إلى العَلم – بفتح العين – وإنما إلى العالم، إذ لا صلة للعلم بالعَلمانية لأن العَلم هو مثل العُلاّمة ما يستدل به، يعني أنه علامة، أو دلالة، وسبب الخطأ كما يبدو قراءة غير صحيحة للقاموس المحيط فقد جاء فيه، ومَعْلم الشيء كمقعد مظنته، وما يستدل به، كالعُلاّمة كرمانة، والعَلْم. والعالم : الخلق كله. فكلمة العَلْم في السياق مجرورة معطوفة على كلمة العُلاّمة، أي أن العَلم هو ما يُستدل به، ولكن بعضهم قرأ كلمة العَلْم مبتدأ، وعطف عليها كلمة العالم فكأنه قال : والعَلْم والعالَم : الخلق كله، وهذا وهم وخطأ في الفهم. انظر : د. القرضاوي «التطرف العلماني في مواجهة الإسلام» ص ١٣.

المتصلة بمختلف أوجه النشاط البشري[1] .

وقد ظهرت لفظة العِلمانية – بالكسر – في بدايات القرن العشرين تقريباً سنة ١٩١١م تياراً ذهنياً يقوم على حل المشاكل الذهنية بواسطة العلوم ، فهي تنطلق من الإيمان بأن للعلم قدرة فائقة على إعطاء تفسير علمي للأشياء ، أو كما قال جون فيول : « الاعتقاد في القدرة الفائقة للعلم الوضعي حتى في المجال الديني »[2] ، وفي القاموس الإنجليزي الجديد : « العِلمانية بالكسر تعني العادات وطريقة التعبير لدى رجل العلم »[3] .

ويرى فريدريك فون هايك صاحب كتاب العلمانية وعلم الاجتماع أن هذا المفهوم «تبلور معناه واكتمل مدلوله عندما تكونت الجمعية البريطانية للتطور العلمي »[4] .

ونختم هذه الفقرة بالقول :

إن العِلمانية بالكسر مشتقة من العِلم وتدعو إلى الاحتكام إلى العلم ، وهي ظاهرة حديثة وظفتها العَلمانية بالفتح توظيفاً خاطئاً وخطيراً على البشرية والإنسانية جمعاء .

وكما يبدو فنحن كمسلمين لسنا ضد العِلمانية – بالكسر – لأن ديننا وقرآننا يدعوانا إلى الاحتكام لمنطق العلم ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[5] ، ويمجد العلماء ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[6] ولكن الخلاف بيننا وبين العِلمانيين في تحديد مفهوم العلم ، فالعلم عند الغربيين الطبيعيين لا يتناول إلا المحسوسات والمشاهدات ، فهو العلم الطبيعي والرياضي فقط[7] ولا صلة له بالميتافيزيقا أو بالأسئلة الكبرى المتعلقة بمصير الإنسان ، وإن العالِم

---

(١) انظر : د . فتحي القاسمي ص ٥٥ ، ٦٥ .

(٢) د . فتحي القاسمي ص ٥٤ .

(٣) السابق ص ٥٤ .

(٤) السابق ص ٥٥ .

(٥) سورة الإسراء : آية ٣٦

(٦) سورة الزمر : آية ٩

(٧) انظر : د. ولتر ستيس « الدين والعقل الحديث » ص ٢٥١ . ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام –

بنظرهم ما إن يسأل نفسه هذه الأسئلة ويحاول الإجابة عنها حتى يتحول عن سلوكه كعالم ويتخلى عن وظيفته العلمية ، أما عندنا فالعلم يشمل كل ما يتصل بالكون والإنسان والحياة .

فنحن إذن على المستوى العملي على طرف نقيض مع العِلمانية – بالكسر – لأن هذه الأخيرة تحصر العلم في المحسوس في الدنيوي ، وتقوم على عقلانية مادية وضعية اجتماعية، وتطرح مفهوماً جديداً للعلم يحيد التفكير الميتافيزيقي عن ساحته . «فالعِلماني – بالكسر – هو من يتخذ من المعرفة العملية كما هي ممثلة في العلوم الطبيعية بخاصة نموذجاً لكل أنواع المعرفة، إنه يتبنى وجهة النظر الوضعية، مما يعني عدم اعترافه بإمكان المعرفة الخلقية أو الدينية أو الميتافيزيقية ، لأن القضايا المزعومة لأي منها لا يمكن إخضاعها – حتى من حيث المبدأ – لمعايير العلم »[(1)] ، فالفهم العلمي العِلماني – إذن – يتنافى مع الإيمان بالوحي الإلهي[(2)] وهكذا تعود العِلمانية فتنقلب إلى عَلمانية.

والخلاصة : أن لفظَتَي عَلمانية – بالفتح – وعِلمانية – بالكسر – تصلحان تعبيراً عن الظاهرة المادية التي تستولي اليوم على مجتمعاتنا الإسلامية ، وذلك لأن الكلمتين متكاملتان متفاعلتان من حيث المفهوم، فالعَلمانية هي تكريس للدنيوية ، والعِلمانية أساس هذا التكريس ؛ لأن العلم بمفهومها هو العلم المادي والتجريبي والطبيعي – أي الدنيوي فقط – ، ولا تعترف بعلوم غيبية ميتافيزيقية أخرى . فالعَلمانية وإن لم ترتبط بالعلم من حيث الاشتقاق فإنها لا تنفك عنه، إذ هي ارتبطت تاريخياً بتعلم العلوم العقلية والطبيعية والتجريبية[(3)] .

مدبولي – القاهرة – ط١ / ١٩٩٨م. وانظر : د. زكي نجيب محمود « خرافة الميتافيزيقا » ص ٣ . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣م .

(١) انظر : عادل ظاهر «الأسس الفلسفية للعلمانية» ص ٣٨ . دار الساقي بيروت ط٢ / ١٩٩٨م .

(٢) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٢١٠ .

(٣) انظر : علي حرب « نقد الحقيقة » ص ٥٨ .

وأخيراً يمكن القول أيضاً :

إن بعض الإسلاميين الذين يستخدمون العلمانية – بالفتح – لا يفعلون ذلك بسوء نية ، ويقصد فصل العَلمانية عن العلم وربطها بالدهرية كما يزعم بعض العلمانيين[1] ، وإنما يفعلون ذلك لأن معاني الكلمة ومصادرها واشتقاقاتها في اللغات الأجنبية لا صلة لها بمفهوم العلم – كما رأينا – وصلتها – كما رأينا – في دوائر المعارف والمعاجم ودراسة تاريخ الكلمة أقوى ما تكون بالدنيوية والمادية ، كما أن السياق التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه العلمانية وتبلورت يؤكد على ربط المصطلح بالعالم المحسوس والمادة فقط .

* * *

(١) انظر : د . عزيز عظمة مناظرة مع د . عبد الوهاب المسيري «العلمانية تحت المجهر» ص ١٥٧ ورفعت السعيد « العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم» ص ٧ .

المبحث الثاني
العلمانية واللائكية

رأينا أن العِلمانية - بالكسر - وظفها الفكر الغربي كأساس تبريري للعَلمانية - بالفتح - هذه الأخيرة التي اعتبرناها ظاهرة تستولي على كل البشر إلا من رحم ربك ، وتمتد في عمق التاريخ والحضارات والأمم .

وإذا كان هناك من يعتبر اللائكية مصطلحاً رديفاً أو ترجمة للعلمانية ، ولا يرى مانعاً من استخدامه بديلاً لها[1]، فإن هناك من يراها تمثل الجانب السياسي للعَلمانية المتطرفة ، التي استفحل أمرها في فرنسا على وجه الخصوص في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، حيث طغت عليها النزعة الانتقامية من الدين ، فكان الاعتماد على اللائكية لاجتثاث التدين بطريقة متعسفة ومغالية[2]، وقد ارتبطت اللائكية في فرنسا على الخصوص بالتعليم[3] وأُغلقت « اثنتين وعشرين ألفاً من المدارس المسيحية » في القرن التاسع عشر[4] فاللائكية إذن الصورة العملية المتطرفة للعلمانية مارستها النظم السياسية التي انتهجت أسلوب الرفض الديني[5] .

وبناء على هذه التفرقة يمكن اعتبار الممارسات الجنونية التي قام بها أتاتورك وأتباعه في تركيا للقضاء على كل مظاهر التدين نوعاً من اللائكية التي مورست في البلاد الإسلامية ، في حين تظل الحكومات الجاثمة في الدول الإسلامية والعربية الأخرى التي تحاول فرض العلمانية على شعوبها بطرق دبلوماسية مراوغة ومتخفية ، تتحرك في الإطار العَلماني وليس

---

(١) انظر : د. عزيز العظمة «العلمانية تحت المجهر» ص ١٥٧ وله : « العلمانية من منظور مختلف » ص ١٧ ، ١٨ . وانظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) انظر : د. عزيز عظمة مناظرة مع د. عبد الوهاب المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ١٥٧ ورفعت السعيد « العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم » ص ٧ .

(٣) انظر : د. محمد عابد الجابري « وجهة نظر » ص ١٠٢ .

(٤) انظر : د. فتحي القاسمي «العلمانية وانتشارها» ص ٧١ . وانظر : د . الجابري «وجهة نظر» ص ١٠٢ .

(٥) انظر : د . القاسمي « السبق » ص ٦٢ .

اللائكي ، وحتى على تعريف بعض الحداثيين « اللائكية » بأنها : «أن يكون كل إنسان سيد نفسه »[1] فلا يمكن اعتبار اللائكية ذات صلة بالبلاد العربية أو الإسلامية ؛، لأن الإنسان هنا لا يملك من أمر نفسه شيئاً ، فإذا كان حراً مخيراً في الغرب ، فإنه في الشرق مسيّر كما قال الشيخ محمد الغزالي عليه رحمة الله ساخراً من النظم السياسية في البلاد العربية والإسلامية .

والواقع أن التعريف الحداثي السابق أقرب إلى كونه تعريفاً للعَلمانية عند الذين يعتبرون العَلمانية محايدة تترك المتدين وشأنه ، فهي ليست لائكية ، لأن اللائكية ترفض أي مظهر للتدين ، حتى حرية الإنسان في اختيار لباسه ، وإطلاق لحيته وارتياد دور العبادة[2] .

والخلاصة : أن اللائكية تمثل الجانب العملي التطبيقي للعلمانية ، فإذا اعتبرنا العِلمانية - بالكسر - مرحلة بحث وتأسيس وتأصيل ، والعَلمانية - بالفتح - مرحلة قرار وحسم ، فإن اللائكية هي مرحلة التنفيذ والتطبيق لهذا القرار، وإنزاله من مستوى النظر إلى مستوى العمل ، وأبرز مظهر لذلك « أليكة » التعليم[3] بمراحله المختلفة والقوانين بكل فروعها ومجالاتها ، والحياة السياسيُة والاجتماعية بكل نشاطاتها ، ويتم ذلك عبر مؤسسات الدولة التي حَدَّت من سلطات الكنيسة إلى أقصى ما يمكن .

ولكن الصراع لم يُحسم لصالح الدولة ، فلم يكن من السهل القضاء على الكنيسة ، فحافظت على الأقل على وجودها الشكلي والرمزي واعتُبرت العلاقة بين الدولة والكنيسة كالروح والجسد والفصل بينهما انتحاراً وطنياً[4]، ولذلك أُختير في النهاية التعايش السلمي بين الدولة المعلمنة والكنيسة، فالملكة إليزابيث الثانية ملكة بريطانية كانت هي رئيسة الكنيسة الإنجليزية، وفي ألمانيا يؤدي المواطن ضريبة إلى الدولة خاصة

---

(١) انظر : السابق ص ٦٢ .

(٢) انظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ٧٣ .

(٣) انظر : السابق ص ٦٨ .

(٤) انظر : « السابق » ص ٨٤ .

بالكنيسة، ويتعايش في بلجيكا التعليم الديني مع التعليم الرسمي في المدارس الحكومية[1].

أخيراً: يمكن القول إن العَلمانية – بالفتح – هي بمثابة السلطة التشريعية، واللائكية بمثابة السلطة التنفيذية، أما العِلمانية – بالكسر – فهي المرجعية الفكرية والتاريخية الحديثة لهاتين، كما يمكن تمثيل الفكرة السابقة بالبناء حيث المواد الأولية اللازمة له هي العِلمانية – بالكسر –، والبناء قائماً مهيئاً هو العَلمانية – بالفتح – والمرحلة الأخيرة وهي استقرار سكانه فيه واستخدامه والاستمتاع به هو اللائكية[2]. والله أعلم.

بقي سؤال قد يتبادر إلى الذهن هنا وهو هل توجد علمانية محايدة وأخرى متطرفة؟ سنجيب على هذا السؤال في نهاية الفقرة الآتية إن شاء الله عز وجل.

* * *

---

(١) انظر: د. يحيى هاشم حسن فرغل «العلمانية بين التخريف والتخريب» ص ٤٦ - ٥٠ والدكتور البهي «العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق» ص٤٤ نشره مجمع البحوث» وفهمي هويدي «التطرف العلماني» ص٢٢٤ و د. رفعت السعيد «العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم» ص ٢٢ ود. القاسمي ص ٩١ «العلمانية وانتشارها ...».

(٢) قد يرد هنا سؤال وهو كيف يصح هذا الاستنتاج وقد اعتبرنا العلمانية ضاربة بجذورها في أقصى التاريخ ومتغلغلة في كل الحضارات؟ والإجابة أن العلمانية ظاهرة تبرز أحياناً وتخفت أحياناً أو تضمحل قليلاً ونحن نقصد تفاقمها في العصر الحديث وانتشارها في شكل جديد يرتكز على العلم بمفهومه الحديث.

المبحث الثالث

العلمانية والعلمانوية

المطلب الأول : المصطلح المُغرض :

يهوى العلمانيون التشدق بالألفاظ والتمعك بالمصطلحات بقصد الإغراب أو الاستفزاز أو استعراض الذات ، والطرق التي يصك بها العلمانيون مصطلحاتهم كثيرة ومتنوعة تحتاج إلى رسالة لغوية مستقلة تتناول هذا الموضوع بالدراسة والتحليل .

ونريد نحن هنا أن نتطرق لطرف من هذا الموضوع بعجالة ، نتناول فيه طريقة واحدة شائعة في كتبهم ومصنفاتهم هي هذه الـ « وية » التي تضاف إلى كثير من المصطلحات الدارجة والشائعة ؛ لإعطائها مدلولات جديدة وغريبة لا يعرفها أحد لولا أنهم ينصون عليها ، أو تُفهم من خلال السياق الذي يتحدثون فيه .

ويبدو لي أن طيب تيزيني و محمد أركون هما أكثر من يمارس هذه ال «وية» فالسلفية عند طيب تيزيني تتحول إلى سلفوية ، والسلفي إلى سلفوي[1] . وأحياناً يخيل إليه أن هذه ال « وية » ليست كافية في الاستفزاز ، ولا تحقق غرضه في تعميق الهوة بينه وبين الإسلاميين فتتوالى الكلمات المعبرة عن الانتقاص والاستخفاف بالفكر الإسلامي، ويتفنن في الأوصاف فتصبح السلفوية : السلفوية الماضوية[2] ، أو السلفوية الدوغمائية[3] ، أو السلفوية الطوباوية[4] .

وكان عليه أن يترفع عن أخلاق السوقيين الذين يشعرون في شجاراتهم أن شتيمة واحدة لا تكفي ولذلك تتلاحق الشتائم عندهم حتى يشعرون بالرضى والراحة، لأنهم

---

(١) انظر د . طيب تيزيني « النص القرآني وإشكالية البنية والقراءة » ص ١٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ٢١٦ ، ٤٢٠ .

(٢) انظر د . طيب تيزيني « النص القرآني وإشكالية البنية والقراءة » ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٣) انظر : السابق ص ٤٢٠ .

(٤) انظر : د . طيب تيزيني « الإسلام والعصر ، تحديات وآفاق » ص ١٢٩ بالاشتراك مع د . البوطي – دار الفكر – دمشق . لقد أصبحت كلمة الأصولية والسلفية سُبة وشتيمة يتشاتم بها العلمانيون . انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٥٥ ، ٢١٨ .

يفرغون ما في داخلهم من شعور متعالٍ ومتغطرس ، ويشعرون بنشوة الظفر ولذة النصر ، وهذا ما يفعله طيب تيزيني وغيره ، مثال ذلك : الرؤية السلفوية الماضوية : ذات نسيج وهمي زيفي ، إيهامي[1] والأصولية الإسلامية : إيديولوجيا وهمية ، توهيمية ، تتحدث حيص بيص ، وتهرف بما لا تعرف ، لأنها وهمية ملتبسة ، توهيمية كاذبة[2] .

ولفظة الأصولية مع أنها أُعدَّت لغرضها المراد لدى الغرب وعممتها وسائل إعلامه ، وشاعت في وسائل الإعلام العربية والإسلامية على أنها تعبير عن التطرف والعنف ، ووُصِم بذلك المسلمون دائماً ، إلا أن طيب تيزيني لم يجد ذلك كافياً ، لأن الكلمة كما يبدو ابتُذلت واهترأت فلم تعد معبرة عن مدلولها السلبي الذي اقترن بها بشكل كاف ، فأضاف إليها واواً من عنده لكي تزداد الكلمة إمعاناً في التعبير عن التطرف والإرهاب والقمع «من باب زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى» فأصبحت الأصولية لديه : أصولوية، والأصوليين : أصولويين[3] ، وعلى هذا النحو يتحول النص إلى : نصوية ، والنصَّيين إلى : نصويين[4] والماضي إلى : ماضوية[5] . والسلطة إلى : سلطوية ليُوصَف الإسلام بأنه الإسلام الرسمي السلطوي[6] .

وبنفس اللغة يتحدث محمد أركون ، فالتاريخ والتاريخي يتحول إلى تاريخوي[7] ، أو

---

(١) انظر : د. طيب تيزيني « النص القرآني بين إشكالية البنية والقراءة » ص ١٣ .

(٢) انظر : السابق : ص ٢٨ .

(٣) انظر : « النص القرآني » د. تيزيني ص ٢٨ .

(٤) انظر : السابق ص ١١٠ .

(٥) انظر : السابق ص ١٤٠ ، ١٤١ وانظر أيضاً : د. طارق حجي « الثقافة أولاً وأخيراً » ص ٣٢ والصادق بلعيد ص ٨ « القرآن والتشريع » .

(٦) انظر : د. طيب تيزيني «النص القرآني» ص ١٦٧ ، ٣١٦ ، ٣٢٩ والمقصود بالإسلام الرسمي السلطوي هم أهل السنة والجماعة ويعتبرون هذه السلطوية ابتدأت منذ عهد عثمان رضي الله عنه .

(٧) انظر : د. محمد أركون « تاريخية الفكر الإسلامي » ص ٣١ ، ٤١ ، ٥٢ .

النزعة التاريخوية[1] ، أو التاريخوية الوضعية[2] ، والعقلاني يصبح عقلانوي[3] ، والشعبي شعبوي أو شعبوية[4] ، والأخلاقية تصبح الأخلاقوية[5] ، والمنطقي يصبح المنطقوي[6] والإسلامي إلى إسلاموي أو إسلاموية[7] ، لكي يُصنَّف عدد من المفكرين الإسلاميين والعلماء مثل محمد مهدي شمس الدين ، ود. محمد عمارة ، ود. محمد يحيى ، ومحمد نور فرحات «هذا النوع من المفكرين»[8] على أنهم مفكرون إسلامويون[9] .

وإذا كان طيب تيزيني اعتبر الخلافة الإسلامية سلطوية ، فإن أركون صعد من عدوانه واستفزازه فاعتبر القرآن الكريم خطاباً سلطوياً[10] .

وعلى هذه الوتيرة يفرق أركون بين العلمانية والعلمانوية[11] والفكر العلماني والتطرف العلمانوي[12] . وأركون يقصد بالعلمانية الفكر المعتدل المستنير الذي لا يتناقض ولا يتصادم مع الأديان ، أما العلمانوية فهي الجانب المتطرف منها الذي يرفض التعايش مع

---

(١) انظر : د . محمد أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٩٧ .

(٢) انظر : السابق : ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٣) انظر : د . أركون « تاريخية الفكر ص ١٥٩ .

(٤) انظر د . أركون قضايا في نقد العقل الديني ص ١٣٦ ، ١٧٥ .

(٥) انظر : د . محمد أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ١١٨ .

(٦) انظر : السابق ص ٢١١ .

(٧) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٢١ .

(٨) لهجة استخفاف هازئة من عادل ضاهر « الأسس الفلسفية للعلمانية » ص ٤١ .

(٩) انظر : د. عادل ضاهر « السابق » ص ٤٠ ، ٤١ . وكلمة إسلامويون تعني إسلاميين متطرفين في قاموسهم وهي مستعارة من الثقافة الغربية فإن كل الكلمات التي تنتهي بـ«isme» تتخذ في اللغات الأوربية معنىً سلبياً إلى حدٍّ ما ؛ لأنها تدل على الأنظمة الفكرية المغلقة في حين أن الكلمة التي تنتهي بـ«ite » هي إيجابية مثلاً : ratiomlisme عقلانوية و rationalite عقلانية و scientism علموية بينما scientifite تعني العلمية . انظر : هاشم صالح « الهامش التوضيحي على كتاب أركون تاريخية الفكر» ص ٢٠٨ .

(١٠) انظر : د . أركون « تاريخية الفكر » ص ١٦٧ .

(١١) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٩ .

(١٢) انظر : د. أركون « قضايا في نقد العقس الديني » ص ٣١٣ .

الأديان ، ويسعى للصدام معها ، ويرفض تدريس اللاهوت الديني من أجل المحافظة على قداسة العلمنة .

ولذلك يزعم أركون أن الغربيين يرفضون تفرقته هذه ويحاربونه في كتاباتهم من أجلها، ويتهمونه بالتفاهة ، والظلامية ، والتشقيق الفارغ ، وأنه لا يقصد سوى معاداة عصر التنوير ، والقضاء على العلمانية القيمة الأساسية المؤسسة للحضارة الغربية[1] . ولم يتكرم علينا أركون بذكر من هم هؤلاء الغربيين الذين يحاربونه من أجل ذلك ؟ لعله يريد أن يستثير عواطفنا معه بجعله من نفسه خصماً للغرب والاستشراق الذي يقف منا موقف المستَغِل والمضطهِد والخصم ، ويصبح أركون بذلك قائد المضطهَدين والمستغَلين والمظلومين ، والمنافح عنهم . ولكن المراد في الواقع هو تمرير العلمانية الغربية ؛ لأن أركون في الحقيقة ليس خصماً فعلياً للغرب ، وإنما خصماً مصطنعاً غايته ترويج نفسه أولاً ، وترويج علمانيته ثانياً .

والعلمانوية المتطرفة التي ينتقدها أركون هي الرؤية المادية البحتة للكون والإنسان والحياة ، ويتفق معه في هذا الاتجاه ثلة من الحداثيين ، إذ يريد هؤلاء جميعاً أن تشمل العلمنة أبعاداً جديدة في حياة الإنسان ، بما في ذلك البعد الروحي[2] وهو لا يعني بذلك الإقرار بحقيقة الجانب الروحي ، ولكن بما أنه واقع مشاهد في حياة الناس فيجب على العلمنة أن تشمله ببركاتها وخيراتها ، حيث علينا « أن نعترف للبعد الروحي بوجوده بصفته أحد المكونات التي تشكل نظام التصور والاعتقاد الخاص بكل فئة اجتماعية مدروسة »[3] ومن هنا وبما أننا في نظره في غفلة عن النقاش الدائر في الغرب حول العلمانوية laicisime والعلمانية laicite انتشر الخطاب الإسلاموي أو الأصولوي انتشاراً سريعاً في الآونة الأخيرة[4] .

---

(١) انظر : د. أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٣ .

(٢) انظر : السابق : ص ٣١٤ .

(٣) السابق : ص ١٢٠ .

(٤) انظر : د. أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٩ .

وهكذا يسير أركون دائماً في تفرقاته فيفصل بين القول ب « التاريخية الراديكالية » ، وهي تعني عنده أن « العقل البشري لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعي التاريخي ، أو عن جذوره الاجتماعية التاريخية » ، وهذه هي التي يسعى أركون لإشاعتها ، والقول ب « التاريخوية الوضعية » وهي تعني عند أصحابها أن « الأحداث والوقائع و الأشخاص الذين وُجِدوا حقيقة ، ودلت على وجودهم وثائق صحيحة هم فقط الذين يمكن أن يُقبلوا كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي ، وهذا يعني استبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنشطه من ساحة علم التاريخ »[١] . ويعني أركون بهذا النص أن النزعة التاريخوية الوضعية مخطئة في تحييدها لأثر الأساطير والميثيات عن ساحة التاريخ ، فهي ذات دور كبير في صنع التاريخ ، وإن لم تكن ذات حقيقة واقعية ، وهو يعني بذلك البنية الميثية في القرآن الكريم كما يصفها ، وسنفصل قوله في ذلك لاحقاً .

وكذلك يفرق أركون بين النظام المعرفي الشعبي والشعبوي ، فما هي الشعبوية عنده ؟ إن الشعبوية عند أركون – في تاريخنا القديم والحديث – هي التيار السلفي السني المسيطر السائد الذي يقود الجماهير الشعبية المؤمنة ، ويُشكّل منها نواة الدولة والأمة ، ويُكرّس لها معتقداتها وتصوراتها الدوغمائية – أي الجامدة - والتي تنفي بنظره الآخرين وتقصيهم عن أي دور في تشكيل النظام المعرفي الذي سيُفرَض على الشعب[٢] . إنها تُحوِّل الدين إلى هذيان جماعي يحمل في طياته الموت والخراب[٣] . ويتفق معه في ذلك مترجمه هاشم صالح حيث يؤكد أن الشعبوية تعني : الدوغمائية المتطرفة الغرائزية[٤] بينما الشعبية فهي : مستنيرة ، متسامحة ، ميالة إلى التقدم[٥] .

---

(١) د. أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٤٩ .

(٢) انظر : د. أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٣) انظر : د. أركون « السابق » ص ١٣٨ .

(٤) انظر : د. أركون « السابق » ص ١٣٨ .

(٥) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٣٦ – تعليقات هاشم صالح في الهامش.

المطلب الثاني : تعقيب : التكرار دون ملل :

بهذا الشكل يبدو لنا أن الفرق بين العلمانية والعلمانوية عند أركون أصبح واضحاً فهي الجانب المتطرف من الفكر العلماني الذي يرفض كل ما سوى المادة، ويفسر كل الأشياء تفسيراً مادياً، في حين يرى أركون أن العلمانية المستنيرة يجب أن تضع في اعتبارها الجوانب الروحية الديناميكية أو «الدينامو» كمؤثرات في النشاط البشري، وليس كحقائق ثابتة. هذه التفرقة تنسحب على كل الكلمات الأخرى التي يضيف إليها هذه أل « ويّة » متأثراً بالفكر الغربي والاستشراقي.

ويبدو لي أن هناك عاملين آخرين يدفعان الباحثين من أمثال تيزيني وأركون إلى اختيار هذه الصياغة كمعبر عن الغلو والتطرف في الفكر الإسلامي، ثم تعميم ذلك ليشمل ظواهر عالمية أخرى.

الأول : هو المحاكاة المبدئية للمصطلح الذي أشاعته وسائل الإعلام الغربية، ، ولحقتها وسائلنا العربية دون انتباه للأخطار واللبْس الذي يتولد عن استيراد المصطلحات وإسقاطها من ثقافة إلى أخرى، وخصوصاً إذا كان بين الحضارتين عداء تاريخي يتكرر باستمرار.

وهذا المصطلح هو الأصولية، فلقد ظلت إذاعتا « لندن » و « مونتكارلو » على مدى العقود الثلاثة الماضية تربط هذا المصطلح بالإسلاميين في الجزائر، ومصر، وسوريا، وإيران، وغيرها من الدول، وظلت تكرره كثيراً حتى ارتبط المصطلح بالعنف والقمع والإرهاب والقتل، ورسَخ ذلك في اللاشعور الثقافي واللغوي الفردي والجماعي، وأصبح يتردد على الألسنة والأقلام حتى بين الإسلاميين أنفسهم، وكل ذلك نتيجة للتكرار الذي يُكسب الأفكار صفة الرسوخ والفاعلية، حتى وإن كانت كاذبة أو مزوّرة أو أسطورية، يقول غوستاف لوبون : « إن التوكيد والتكرار عاملان قويان في تكوين الآراء وانتشارها، وإليهما تستند التربية في كثير من المسائل، وبهما يستعين رجال السياسة والزعماء في خطبهم كل يوم، ولا يحتاج التوكيد إلى دليل عقلي يدعمه، وإنما يجب أن يكون التوكيد حماسياً وجيزاً ذا وقع في النفس ... والتوكيد لا يلبث بعد أن يُكرَّر تكراراً كافياً أن يُحدِث رأياً ثم معتقداً، والتكرار تتمة التوكيد الضرورية، ومن يُكرر لفظاً أو فكرة أو

صيغة تكراراً متتابعاً يحوّله إلى معتقد »[1] .

وبذلك تحول مصطلح الأصولية - والذي هو في أصله يعني العودة إلى الأصول الصحيحة والصافية التي تُشكِّل المعين الذي لا ينضب للفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية - تحوّل نتيجة للتكرار المُغرض المدروس إلى مصطلح مُشوّه لا يمت إلى معناه الحقيقي بصلة .

الثاني : أن كلمة أصولية عُرِّيت كثيراً من قبل علماء الإسلام ، وأدرك المسلمون ما تعنيه هذه الكلمة في وسائل الإعلام الغربية ، وما يراد لها أن تتضمنه من إيماءات ، فتعاملوا معها بحذر وتَوجُّس ، هذا بالإضافة إلى الابتذال الشديد الذي لحق الكلمة لكثرة ما تتردد مقترنة بتوظيفات فكرانية[2] أجهضت فاعليتها السلبية التي أُريدت لها وكادت أن تُعدِمَها ، مما دفع تلاميذ الغرب والاستشراق إلى محاولة تجديد الكلمة بإضافة هذه ال « ويّة » إليها لتعطيها دفعاً جديداً ، ومغزىً تنفيرياً أكبر ، وأكثر فاعلية في حجب الناس عن الرؤية الإيجابية للأصولية ، ولا سيما أن الإضافة الجديدة للكلمة تجعلها على وزن ونمط كلمة أخرى ينفر منها كل الناس ، وتتبادر إلى أذهانهم بمجرد ذكر الأصولوية أو حتى الأصولية ، وهذه الكلمة هي « دموي » و « دموية » وإسهام وسائل الإعلام الغربية في عقد صلة سفاحية بين إراقة الدماء البريئة ، وبين الأصولية أو الأصولوية الإسلامية ، وهذه «الدموية» هي التي دفعت المستشـرقين إلى التفرقة بين مسلم وإسلاموي فالأولى Islamique ذات إيحاء إيجابي حيادي ، والثانية Islamiciste ذات إيحاء سلبي دموي متطرف[3]، ولحق بهم كلٌّ من أركون وتيزيني وأمثالهم في اشتقاق مصطلحاتهم على هذا النمط لكي تمثل الغلو ، والإفراط ، والعنف والقمع[4].

---

(١) انظر : غوستاف لوبون « الآراء والمعتقدات » ص ١١٥ ، ١١٦ .

(٢) بدلاً من إيديولوجية وهي كلمة استخدمها د. طه عبد الرحمن و د . سيد نقيب العطاس ويستخدم د. محمد عمارة كلمة فكروية .

(٣) انظر : د . أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص ١٢٢ وتعليقات هشم صالح ص ١٢١ .

(٤) لقد تأثر بهذه اللغة العلمانية بعض الإسلاميين فأخذوا يرددون نفس المصطلحات المغرضة . انظر : علي حب الله « قراءات نقدية » ص ٢٥ ، ٢٦ .

ولكن قد يخطر في البال هنا سؤال وهو ما الفرق بين اللائكية والعلمانوية إذا كانتا معاً - كما رأينا - تمثلان الجانب المتطرف في العلمانية ؟ يمكن أن يجاب عن هذا بأن العلمانوية تمثل التطرف على مستوى الفكر والتنظير ، أما اللائكية فتمثل التطرف حين الممارسة والتطبيق ، فالأولى متطرفة فكرياً ، وأما الثانية فمتطرفة سلوكياً وعملياً . والله أعلم .

بقي أن نجيب على السؤال الأخير الذي طرحناه في نهاية المبحث السابق وهو : هل توجد علمانية معتدلة أو حيادية ، وأخرى متطرفة ؟

فالأولى : مثلاً التي تتبناها دول أوربا الغربية وأمريكا ومن يطلق عليهم «العالم الحر» ويُفترَض فيها أن تتبنى الحريات وحقوق الإنسان بصفة عامة ، ومنها الحرية الدينية ، وحق الإنسان في الالتزام بدينه .

والثانية : هي العلمانية الماركسية التي تتبناها روسيا الشيوعية ، فهذه لا تقف موقفاً محايداً من الدين ، بل هي تطارده داخل جدران المساجد والكنائس ، وتعتبره عدواً لها ، وتسعى للقضاء عليه نهائياً [1] .

الواقع - كما يقرر الدكتور القرضاوي - أن العلمانية لا يمكن أن تكون محايدة من الدين، لأن عزل الدين عن حياة المجتمع أو تفريغ حياته من الدين ليس موقفاً حيادياً ، إنه موقف ضد الدين ، إنه يقوم على اتهام الدين بأنه ضرر بالحياة وخطر عليها ، فيجب إبعاده عن توجيه الحياة والتأثير فيها ، ويجب أن تُبنى الحياة في تشريعها وثقافتها على غير الدين ، وهذا الموقف لا يمكن أن يُعتَبر حيادياً ، لأنه تجريم للدين وإدانة له[2] .

كما أن الدين يطرح نفسه على أنه منهج حياتي شامل كامل ، والحد من سلطانه يعني إعلان الحرب عليه ، وبالذات الإسلام فهو رؤية شاملة وكاملة للكون والحياة والإنسان ، تغطي عبر آلياتها الاجتهادية كل مراحل التطور البشري والاجتماعي والتاريخي : ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾ [سورة المائدة : ٣] ،

---

(١) انظر : د . القاسمي «العلمانية وانتشارها» ص ٧٣ .

(٢) انظر : د . القرضاوي «التطرف العلماني في مواجهة الإسلام» ص ١٧ .

والدين المسيحي مع أنه لا يحتوي على تشريع أو تنظيم اجتماعي وإنما يحيل إلى التوراة أو العهد القديم ، ومع أن العلمانية حاربته طوال القرون الخمسة الماضية حتى انزوى إلى الحياة الشخصية على مستوى أفراد قليلين لا يشكلون نسبة كبيرة في الغرب ، بدأ يستعيد وجوده في الحياة الغربية ، وإن كانت هذه الاستعادة ذات أهداف فكرانية وسياسية ، ليكون سلاحاً روحياً في مواجهة الإسلام الذي يلقى رواجاً واسعاً في الغرب هذه الأيام ، ولذلك نجد النشاط المسيحي أغلبه نشاط سياسي تبشيري تدعمه النظم السياسية الغربية التي تعتبر نفسها في حالة مواجهة مع الإسلام « **الخطر الأخضر** » .

ومع أن الدين المسيحي فَقَد ركائزه المقدسة ، وانهارت مرجعيته تحت سياط البحث العلمي ، والتاريخي – كما أشرنا في التمهيد ولم يعد يملك القدرة على الإقناع أو اكتساب ثقة المؤمنين به ، مع ذلك فإن الغرب اضطر أن يعدِّل كثيراً في المسيحية حتى كادت أن تتماهى مع الإلحاد ، وذلك من أجل أن يرضي حاجته إلى التدين ، أو يرضي ضميره المعذب لاغتياله المسيحية ، ولذلك فقد « تضاءلت الفروق الثقافية بين المؤمن والكافر ، وانطمست الحدود بين الإيمان والكفر ، وأصبحت المسيحية أكثر مرونة والإلحاد أكثر سلبية ، والإنجليزي الكافر ذو المنزلة الاجتماعية مهما تكن هذه المنزلة متواضعة يجري على سَنن المسيحية غالباً في مناسبات الولادة والموت والزواج »[1] ، ومن هنا فإن إليوت يعتبر دين مجتمع ما هو ثقافته أيضاً ، والاحتفاظ به احتفاظ بثقافة الأمة «إن الثقافة والدين مظهران لشيءٍ واحد »[2] .

ومن الخطأ الشائع القول : بأن « الثقافة يمكن حفظها وبسطها وتنميتها بغير دين »[3] ، و « حين ندافع عن ديننا فلا بد لنا في معظم الأمر من أن نكون مدافعين عن ثقافتنا في الوقت نفسه والعكس بالعكس » وإن « القوة الرئيسة في خلق ثقافة مشتركة بين شعوبٍ

---

(١) ت. س. إليوت « ملاحظات نحو تعريف الثقافة » ص ١٠١ ، ١٠٢ ترجمة وتقديم د. شكري محمد عياد – الهيئة المصرية العامة للكتاب مكتبة الأسرة ٢٠٠١م د. ط .

(٢) إليوت « ملاحظات نحو تعريف الثقافة » ص ٤١ ، ٤٢ .

(٣) السبق ص ٤٢ .

لكلٍّ منها ثقافته المتميزة هي الدين»[1] ولذلك «إذا ذهبت المسيحية فستذهب كل ثقافتنا»[2] . ومن هنا فإن الدين في الغرب يتجلى في مظاهر حياتية كثيرة كالقَسَم وتدريس المناهج الدينية ، وأعياد الميلاد ، وقوانين العقوبات[3] . وهكذا يتبين لنا أن الغرب يريد العودة إلى الدين لأهداف دنيوية محضة ، أهمها استخدامه كسلاح وثقافة « فكرانية » في مواجهة الشمولية الإسلامية . ولكن الدين الذي يريده الغرب ليس هو الدين العلماني علمانية ثابتة ، وإنما هو الدين الذي يقبل الخضوع للعلمنة المستمرة دون توقف ، وعلى هذا النحو يفرقون بين العلَمانية والعلمنة ، فكيف ذلك ؟ .

* * *

(١) إليوت « ملاحظات نحو تعريف الثقافة » ص ١٧٣ .

(٢) السابق ص ١٧٤ .

(٣) انظر : مراد هوفهان « الإسلام في الألفية الثالثة » ص ١٠٩ .

المبحث الرابع

العَلمانية والعلمنة

العلمنة لم تكن في الأصل تتضمن حكماً تقييمياً ، فقد كانت تعني في شرع الكنيسة الرومانية «رجوع» رجل دين أو قس إلى العالم ، كما كانت تعني إبعاد مقاطعة أو ملكية ما عن رقابة السلطات الكنسية ، ولم تصبح العلمانية مفهوماً فكرانياً مثقلاً بالمعاني مثيراً للجدل إلا حديثاً، وبالتحديد منذ الحرب العالمية الأخيرة حيث أصبحت تعني حسب موقع كل طرف إما التحرر من قيود الدين وسلطة رجاله ، وإما انحسار النصرانية والرجوع إلى الوثنية[١].

ويبدو أن التعريف الذي يقترحه « بيترجي » أكثر تعريفات العلمنة المتعددة دقة ، فالعلمنة كما ضبطها هي « السيرورة التي بها تخرج قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية »[٢].

وسنلاحظ – فيما بعد – أن كلمة السيرورة هي الحد الفاصل بين العَلمانية والعلمنة ، إذ إن اتجاه العلمنة الجارف جعل المسيحية تحاول أن تتنازل كثيراً عن معتقداتها التي تبنتها لبضعة قرون ؛ لتتماشى مع التيار الجديد ، فكانت البروتستانية أول بوادر العلمنة في المسيحية، ثم انخرط اللاهوتيون المسيحيون بدون وعي في علمنة المسيحية ، وبدؤوا يطرحون صِيَغاً جديدة للمسيحية لم تكن من قبل حتى قال قائلهم : « إننا نصير مسيحيين باستمرار » أي أن كل ما يُطرح من نظريات علمانية جديدة نتبناه ونعتبره من المسيحية، ومن هنا قال باسكال: « إننا بدلاً من أن ندخل العالم في المسيحية، نريد أن ندخل المسيحية في العالم »[٣].

والواقع أن استجابة المسيحية للعلمنة كانت سريعة ، وانخراطها في سيرورتها لم يكن

---

(١) انظر : د. عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ٥٤ .

(٢) السابق : ص ٥٤ .

(٣) انظر : د. محمد سيد نقيب العطاس « مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية » ص ٣١ .

شاقاً، والسبب هو أن المسيحية فقدت ركائزها التي ترتكز عليها منذ القرون الأولى بجهود بولس، ثم قسطنطين والمجامع المسيحية، وبالتالي بدأت تبحث عن أسس تستند إليها في الأفكار الإغريقية والهلينية، وكان بولس قد أنجز هذه المهمة بنجاح[(١)].

وهكذا فإن أول غاية للعلمنة هي التحرر من المسيحية، لأن العلمنة في أساسها تعني أن هناك « مساراً تاريخياً لا راد له تقريباً هو الذي يتحرر بمقتضاه المجتمع والثقافة من الخضوع لوصاية الدين والأنساق الميتافيزيقية المغلقة » . فالعلمنة إذن : « تطور تحرري وثمرتها النهائية هي : النسبية التاريخية » أو هي : « عملية تطورية لوعي الإنسان من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج » والتاريخ بالنسبة للعلمانيين عبارة عن سيرورة لتحقق العلمنة[(٢)].

لعلنا نستطيع الآن أن ندرك الفرق بين العَلمنة والعَلمانية :

فالعلمنة تعني مساراً لا نهاية له ولا حدود، تخضع فيه القيم والرؤى الكلية للوجود للمراجعة الدائمة، حسبما يقتضيه التغير في المسيرة التطورية للتاريخ، بينما تعكس العلمانية - شأنها شأن الدين مثلاً - رؤية مغلقة، ومجموعة من القيم المطلقة المتوافقة مع غاية نهائية للتاريخ تنطوي على أهمية كبرى للإنسان، وهذا يعني أن العلمانية بالنسبة للغربيين تمثل منظومة فكرانية أي ثابتة وجامدة[(٣)] . « العلمنة لا ينبغي لها هي الأخرى أن تصبح عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور، وتحد من حرية التفكير كما فعلت الأديان سابقاً، والعلمانية النضالية laicisme ربما كانت قد مشت في هذا الاتجاه»[(٤)] إن العلمانية مشروع لا يكتمل، وأفق ينبغي افتتاحه باستمرار، لكي لا تتحول إلى معتقد مغلق، وسلطة كهنوتية[(٥)].

---

(١) انظر : د . محمد عبد الله الشرقاوي « دراسات في الملل والنحل » ص ١٧ فما بعد - الطبعة الأولى : ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م دار الفكر العربي .

(٢) العطاس « مداخلات فلسفية ... » ص ٤٣

(٣) السابق : ص ٤٥ .

(٤) انظر : د. محمد أركون « تاريخية الفكر » ٢٩٤ .

(٥) انظر : علي حرب « نقد الحقيقة » ص ٧٠ .

ولذلك فالعلمانية تجربة لا تكتمل ، وسيرورة تحتاج على الدوام إلى إعادة تأسيس وبناء[1] وعلى داعية العلمانية أن يصنع علمانيته باستمرار ويعيد خلقها من جديد ، ويعيد انتزاعها من تاريخها الخاص وإعادة إنتاجها بشكلٍ دائم[2].

إن هذا يعني أن العلمانية إذا تجسدت وتبلورت في قالب معين تتحول إلى منظومة فكرانية، وهو ما لا يريده الغرب ، لأنهم يريدون بشكلٍ دائمٍ أن تظل العلمانية في حركة تعلمن دون توقف ، ويجب على كل جيل أن يسهم في تحريك عملية العلمنة وإخراجها من جمودها وثباتها عن طريق إبداع برامج فلسفية مفتوحة تكرس النسبية المطلقة[3].

وهكذا ففي الوقت الذي تقوم فيه الفكرانية العلمانية بتحرير عقل الإنسان من النظر إلى الطبيعة نظرة رهبة وتقديس ، وينزع القداسة عن السياسة شأنها في ذلك شأن العلمنة بوصفها مساراً متصلاً ، إلا أنها لا تمتهن القيم بالشكل المطلوب والمستمر ، لأنها تقدم نسقاً قِيَمياً خاصاً بها ، ولذلك تُعتَبر العَلمانية خطراً على العلمنة إذا لم تُراقَب بشكل دقيق وصارم ، حتى لا تتحول إلى إطار فكراني للدولة ، أو إطار دوجماطيقي[4] ، لأن العلمنة تطور دائم وحركة دائمة ، فهي لا تعرف الثبات[5] .

يمكننا أن نشبه هذه الحركة بالحركة التي تحصل داخل المادة حسب المفهوم الماركسي ، وتُنتِج صراع الأضداد ، وهذا الصراع يؤدي دائماً إلى أوضاع جديدة لا تستقر على حال[6]. وبذلك نلاحظ كيف تظل العَلمانية تستعيد جذورها التي أنتجتها ، والتي تحدثنا عنها في الفصل الأول .

* * *

---

(١) انظر : علي حرب « الممنوع والممتنع » ص ٢٦ .

(٢) انظر : السابق ص ٢٧ .

(٣) انظر : د. العطاس « مداخلات فلسفية » ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٤) السابق : ص ٤٥ .

(٥) السابق : ص ٤٥ .

(٦) انظر : جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ١٢٣ ، ١٣٢ .

المبحث الخامس

العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية

تقدم الدكتور عبد الوهاب المسيري بهذه القسمة بين نوعين من العلمانية ليسا منفصلين ، بل متكاملين في داخل دائرة واحدة ، وهو يعرض قسمته هذه من أجل تجاوز إشكالية التأرجح في تعريفات الباحثين بين علمانية جزئية قاصرة على فصل الدين عن الدولة وعلمانية شاملة تعم كل شؤون الحياة .

والعلمانية الجزئية : عنده هي رؤية معرفية جزئية للواقع لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية ، ومن ثم لا تتسم بالشمول ، فهي تذهب إلى فصل الدين عن الدولة ، وربما بعض النشاطات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى ، ولكنها تسكت فيما يتعلق بجوانب الحياة المختلفة الأخلاقية والميتافيزيقية ، ولا تتعرض للمطلقات والكليات الأخلاقية والإنسانية والدينية بالنفي أو الإثبات .

وأما العلمانية الشاملة : فهي رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي كلي ونهائي وتحاول بكل صراحة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات بكل مجالات الحياة ، وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الواحدية المادية[1] .

والعلمانية الشاملة بهذا المعنى ليست مجرد فصل الدين عن الدولة أو عن الحياة ، وإنما فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن العالم ، وليس عن الحياة فقط أو الإنسان فقط ، بمعنى أن العالَم يصبح شيئاً تافهاً لا قداسة له ، والإنسان مادة خالية من أية قيمة روحية متجاوزة للمادة ، أو متعالية عليها[2] .

وعندما تُنزع القداسة عن العالم « الإنسان والكون » يسقط في قبضة الصيرورة المادية ، ويظهر الإنسان الطبيعي في حدود احتياجاته المادية الاقتصادية أو الجسمانية ، وحدوده هي

---

(١) انظر : د . عبد الوهاب المسيري بالاشتراك مع د . عزيز العظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٢٠ وموسوعة اليهود واليهودية ١ / ٢٠٩ – دار الشروق – الطبعة الأولى ١٩٩٩ م .

(٢) انظر : د. المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص١٢١ ، ١٢٢ .

حدود المادة ، وأهدافه وغاياته وأخلاقه مادية ، وسلوكه وتطلعاته وأشـواقه مادية ، إنها باختصار المادية المطلقة[1].

ويذهب الدكتور المسيري إلى أن العلمانية الشاملة تتفق مع الإمبريالية ، وذلك لأنها حين تُكرّس المادية المطلقة ، تترسخ في الواقع الإنساني النفعية المطلقة على كل المستويات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية ، وعندما تصبح النفعية هي المعيار فإن سلطان القوة هو المرجعية والحكم ، وسلطان التفوق الحضاري والمادي هو الأساس والمنطلق .

وبذلك بدلاً من النزعة الإنسانية تسود مركزية الإنسان الأبيض ، والشعر الأشقر ، والعيون الزرقاء في الكون ، وبدلاً من الدفاع عن مصالح الجنس البشري تسيطر مصالح الجنس الأبيض ، أو الجنس الأمريكي _ كما هو ملاحظ اليوم في مؤتمرات العولمة – وبدلاً من الاحتكام للمعايير والقيم الإنسانية ، يصبح الاحتكام للمعايير الأمريكية أو الغربية تحت حراسة القوة النووية ، والترسانات العسكرية[2] .

والواقع أن هذه النفعية المطلقة ، وأخلاق القوة ممتدة في التاريخ الغربي منذ أفلاطون وأرسطو اللذين رأيا ضرورة إبادة المعوَّقين والضعفاء ، إلى مكيافللي الذي نهى الحاكم عن الرأفة والرحمة ، ودعاه إلى القتل والإبادة لتوطيد سلطانه ، إلى نيتشه الذي حَلُم بإبادة كل الضعفاء من البشر في إطار دعوته إلى « الإنسان الأعلى » إلى داروين « والبقاء للأقوى » إلى وليم جيمس ، وجون ديوي ، والفلاسفة الأمريكيين الذين رسخوا النفعية بشكل فلسفي يتواءم مع التطور التقني والتكنولوجي ، ويستجيب لتطلعات العقل الغربي الذي اكتنز المادية منذ بضعة قرون .

---

(١) انظر: د. المسيري «العلمانية تحت المجهر» ص١٢٢، ١٢٣ وانظر «موسوعة اليهود واليهودية» ١/ ٢٥٩ .

(٢) انظر د . المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ١٢٤ ، ١٢٥ وموسوعته « اليهود واليهودية ١ / ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ وانظر : د . مراد هوفمان « الإسلام في الألفية الثالثة ديانة في صعود » ص ٩١ . كما يحصل الآن في العراق ٨ / ٤ / ٢٠٠٣ م حيث تتجاوز أمريكا بمنطق القوة والهيمنة كل المعايير الأخلاقية والدولية لتفرض سيطرتها ورؤيتها لمستقبل العالم دون أي اكتراث بالآخرين . إن هذه العجرفة هي التي ستجر العالم إلى حرب نووية مدمرة لا محالة. والله أعلم .

ونزلت هذه الفلسفات إلى ساحة الواقع ، وعانت منها البشرية الويلات المتلاحقة على يد نابليون بونابرت ، وهتلر ، وموسوليني ، وستالين ، وكان حصاد هذه العلمانية ملايين الضحايا من البشر في حربين عالميتين، ولا تزال المأساة متواصلة على يد الجزار الأمريكي ، والتحالف الأوربي ، والشيوعي في البوسنة والهرسك ، والبانيا ، والشيشان والعراق وأفغانستان والفلبين ، والعلامات تشير إلى أن الدور قادم إلى سوريا ، وإيران ، رد الله كيدهم في نحورهم .

كل هذه الفظائع لم تقع بأيدي المسلمين ومع ذلك « يُوجه دائماً النقد للمسلمين ، لأنهم لم يقوموا بأفضل الإنجازات ، ولكن نادراً ما يُسجل لهم أنهم منعوا حدوث الأفظع في بلادهم ، فلن تجد عندهم أبداً القتل المنظم للشعوب كما حدث في أمريكا الشمالية والجنوبية واستراليا ، ولن تجد ما يشبه الرعب والإرهاب الستاليني ، واقتلاع الملايين من البشر من جذورهم تحت مسمى الخطة الخمسية ، كما أن المسلمين لا يتحملون وجود نماذج للتفرقة العنصرية كالتي شهدتها جنوب إفريقيا من قبل الهولنديين ، بمباركة وبموافقة كنيستهم الإصلاحية ، ولا تجد شبيهاً أبداً للعنصرية اليابانية العنيفة التي شهدتها آسيا قبل عام ١٩٤٥م ولا الثقافة العنصرية التي مارسها البيض ضد الزنوج في الجنوب الأمريكي بما تتضمنه من قتل وإبادة وعنف ، وشنق دون محاكمة »[١] .

لم يحصل مثل هذا في ديار المسلمين وبلادهم ، وإنما في العالم المتحضر الذي يتباهى اليوم بالحضارة ويَصِم الآخرين بالتخلف ، وليس لذلك من مبرر إلا أن العلمانية الشاملة المادية هي التي تسلمت القيادة ، وتحكمت في مصائر الشعوب الغربية ، وتريد أن تفرض نفسها على بقية الأمم في إطار العولمة ، وعن طريق الممارسة الإمبريالية ، والتلويح بالقوة النووية وهذا يؤكد ما ذكره الدكتور المسيري من أن « العلمانية هي النظرية والإمبريالية هي الممارسة »[٢] ويقودنا ذلك إلى الحديث عن العلمانية والسلام .

* * *

---

(١) مراد هوفمان « الإسلام في الألفية الثالثة » ص ٩٤ .

(٢) د . المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ١٢٥ .

المبحث السادس
العلمانية والسلام

في الوقت الذي كان الإنكليز يحتلون البلاد العربية والإسلامية ، ويرتكبون الفظائع من قتل وتدمير وإبادة وتجويع وتجهيل في العراق ، والهند ، ومصر ، كان سلامة موسى يتغزل بالإنجليز فهم «النظاف الأذكياء »[1] ، وهم « أرقى أمة موجودة في العالم ، والخلق الإنجليز يمتاز عن سائر الأخلاق ، والإنسان الإنجليزي هو أرقى إنسان من حيث الجسم والعقل والخلق »[2] ، ثم دعا إلى التعاون معهم وهم يحتلون البلاد ، ويقتلون العباد فقال : « فنحن إذا أخلصنا النية مع الإنجليز فقد نتفق معهم إذا ضمنا لهم مصالحهم ، وهم في الوقت نفسه إذا أخلصوا النية لنا ، فإننا نقضي على مراكز الرجعية في مصر ، وننتهي منها ، **فلنول وجوهنا شطر أوربا** »[3] .

هذا هو ثمن السلام بنظر سلامة موسى أن نتعاون مع الإنجليز ، ونضمن لهم مصالحهم ، ومصالحُهم أن يظلوا جاثمين على صدر مصر ، ينهبون خيراتها ويستذلون أهلها ، ويدوسون كرامتها ، ولكن هذا لا يشكل خطراً على سلامة موسى لأنه سيظل هو والنخبة الربيبة ينعمون بالرفاهية ، ويتمتعون بالخيرات ما دام أسيادهم راضين عنهم ، آمنين لجانبهم .

والربح الذي يحققه سلامة موسى من التعاون مع الإنجليز هو القضاء على الرجعية ، والرجعية المقصودة عنده والتي يحلم بالقضاء عليها هي الأزهر الذي يبث فينا ثقافة القرون المظلمة ، وشيوخ الأزهر المأفونون ، الذين لا يكفون عن التوضؤ على قوارع الطرق[4] .

---

(١) سلامة موسى « اليوم والغد » ص ٢٣٩ .

(٢) السابق : ص ٥٨ - ٦٣ .

(٣) السابق : ص ٢٥٧ .

(٤) انظر : السابق ص ٢٢٩ - ٢٣١.

أليس هذا هو الفاشيست الذي يتحدثون عنه ؟! .

واليوم يدعونا طارق حجي إلى الإيمان بحتمية الوصول إلى السلام مع إسرائيل ، وعلينا أن نكافح لترسيخ ثقافة السلام بدلاً من ثقافة العدوان[1] وأن نسير على خطا السادات لكي تجتنب المنطقة السقوط في العنف والماضوية والتخلف والفقر ، وعلينا أن نقبل قيام دولة ديمقراطية لا دينية على كامل تراب فلسطين يتساوى فيها اليهود والمسلمون والمسيحيون[2] . ويعني هذا أن يتنازل الفلسطينيون عن مقدساتهم ، وعن حق العودة للمشردين من أبنائهم ويرضخوا لما يفرضه منطق القوة الإسرائيلي والأمريكي . إنها دعوة للاستسلام تحت عنوان : « الإيمان بحتمية السلام » .

أما مراد وهبة فالعلمانية بنظره هي الحل لمشكلة الشرق الأوسط في فلسطين[3] ذلك أنه يعرف العلمانية بأنها « النظر إلى النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق »[4] ، ويعني بذلك سيادة النسبية على كافة المستويات ، وإقصاء المطلقات من الوجود، لأنه لا وجود لحقيقة مطلقة ، والقول بها مجرد خرافة ، وسيادة المطلق يهدد السلام العالمي ، لأنها ستدخل في صراع كما هو الحال بين المطلقات الثلاثة الإسلامي واليهودي والمسيحي ، وليس من وسيلة لحل هذا الصراع إلا بالقضاء على المطلقات ، ويتم ذلك بنفي الدوجماطيقية « أي نفي علم العقيدة » لأن مفهوم الحرب كامن في هذا العلم[5] ؛ لأن هذا العلم قائم على اليقين « واليقين لا يمكن أن يكون إلا مغلقاً ، ولهذا فهو يؤول في المنتهى إلى الدوغمائية التي تُترجَم تعصباً وتحزباً وربما عنفاً وإرهاباً »[6] ومع أن هذا الكلام لا يرضي الناطقين

---

(١) انظر : د . طارق حجي « الثقافة أولاً وأخيراً » ص ١١١ .

(٢) انظر : د. طارق حجي « الثقافة أولاً وأخيراً » ص ٢٥ . ملاحظة : قد تكون هذه الدولة هي التي دعا إليها القذافي تحت اسم «إسراطين ».

(٣) انظر : د . مراد وهبة « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ٣٦٦ .

(٤) السابق ص ٢٩ .

(٥) انظر : « السابق » ص ٣٥٣ .

(٦) علي حرب « نقد النص » ص ٢٢ .

باسم الغائب والمدافعين عن العقائد وحراس النصوص - كما يقول الخطاب العلماني[1] - إلا أنه يقرر ذلك ليؤكد على أن الصراع العربي الإسرائيلي في النهاية هو صراع مطلقات ، والحل الوحيد في العلمانية لأنها المضاد الحيوي للأصوليات الدينية التي تغذي المطلقات وتتغذى منها[2]، وعلى ذلك بدلاً من شعار « الإسلام هو الحل » تصبح « العلمانية هي الحل » .

ولكن تجاهل مراد وهبة هنا أن العلمانية تصالحت مع الصهيونية واليهودية وبررت لهم وجودهم في فلسطين ، وشرّعت لاستمرارهم فيها على حساب العرب والمسلمين الذين لم يربحوا شيئاً ، ولم يحصلوا على شيء من علمانية مراد وهبة ، إلا إذا كان مراد وهبة وأمثاله سيجيبون بأن الربح العربي يتمثل في النجاة من القنابل النووية الإسرائيلية ؛ وهذا ما لا يحسب الأصوليون المسلمون حسابه ، لأن الخوف من الموت لا يردعهم عن المطالبة بحقوقهم ولديهم من الآليات والوسائل «الإرهابية»[3] ما يجعل إسرائيل تفقد صوابها.

بقي أن نتساءل :

ألم تتحول علمانية مراد وهبة إلى مطلق هي أيضاً ينفي المطلقات الأخرى ؟

فإذا قرر هو وشيعته أن « العلمانية هي الحل » وقرر المسلمون بشكل مطلق أن «الإسلام هو الحل » وقررت إسرائيل أن « التلمود هو الحل » أفلا تدخل العلمانية هنا طرفاً جديداً فيما يسميه «صراع المطلقات » ، وبالتالي فإن أية رؤية تُطرح على أنها الحل هي بنظر أصحابها مطلق على الآخرين أن يرضخوا لها ، وهكذا فإنه لا خلاص من المطلق ، ولا بد من مطلق واحد تذعن له كل الأطراف المعارضة[4].

---

(١) انظر : السابق ص ٢٣ .

(٢) انظر : « السابق » ص ٣٦٦ .

(٣) إن كلمة إرهاب في القرآن ذات مدلول إيجابي وهو الردع ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ (الأنفال: ٦٠) عندما يكون الإرهاب من أجل الدفاع عن الحق أو الحصول عليه فنعم الإرهاب هو . ولكن الكلمة شُحنت بمعاني سلبية دموية تتبادر إلى الأذهان بسبب الترويج الإعلامي الغربي والعربي المستمر والمتكرر .

(٤) لقد تجلى ذلك فيما آلت إليه العلمانية في أبرز صورها وذلك في الغطرسة الأمريكية التي كشرت عن أنيابها

ونتساءل مرة أخرى :

هل حربنا مع إسرائيل هي حرب مطلقات ؟

في الواقع لا ، لأننا نحن لا نحارب إسرائيل لندخلها في مطلقنا الإسلامي ، وإسرائيل لا تحاربنا لتدخلنا في مطلقها اليهودي ، نحن نريد أن نستعيد أراضينا المغتصبة – في إطار وعود ومؤامرات دبرت – على مرأى ومسمع من كل العالم ، ونريد أن يعود الشعب المشرد الطريد في كل بقاع العالم إلى أرضه ودياره ، ويريد الشعب المضطهد المقموع أن يتخلص من الاضطهاد والقمع ، ويتمتع بحريته وكرامته واستقلاله ، فأين المطلقات في هذا الصراع ؟ وإذا كانت حربنا مع إسرائيل حرب مطلقات فإن هذا يعني أنه لا يوجد خلاف بين شخصين في محكمة إلا ويمكن تسميته أيضاً « صراع مطلقات » ، وأن الإنسان الذي يأتي ليغتصب منزل مراد وهبة أو يعتدي على أسرته أو حتى على حياته ، على مراد وهبة ألا يدافع عن نفسه – طبقاً لعلمانيته أو لنسبيته – حتى لا يدخل في صراع المطلقات . والله أعلم .



بكل صراحة في غزو العراق ورفضت الإذعان لمقررات الأمم المتحدة التي هم واضعوها ، ولكنها لم تعد تخدم مصالحهم ، فأصبحت الرؤية الأمريكية اليوم هي المطلق الذي يجب على كل الآخرين الإذعان له ، وإلا واجهوا الموت تحت وابل القنابل الذكية وهكذا لم تجد العلمانية مفراً من المطلق .

المبحث السابع

العلمانية الصلبة والعلمانية اللينة

تقدم بهذه القسمة عادل ضاهر في كتابه « الأسس الفلسفية للعلمانية » ، ويعني بالعلمانية الصلبة هي تلك التي تتخذ من الاعتبارات الفلسفية أساساً لها ، وبذلك تكون علمانية راسخة لا تتزعزع لأن الاعتبارات الفلسفية لا تخضع للظروف والوقائع ولا ترتبط بها[1].

ولا يبني العلماني الصلب موقفه بناء على أية أدلة تاريخية أو اجتماعية أو سوسيولوجية أو دينية ، لأن كل هذه اعتبارات خاضعة للظروف والتغيرات وغير حاسمة[2] ، واللجوء بالذات إلى نصوص دينية لتسويغ الموقف العلماني – كما فعل عبد الرازق وخلف الله وغيرهما – هو في نهاية التحليل لجوء إلى سلطة دينية ما ، إما سلطة الله [عز وجل] نفسه ، أو سلطة نبي من الأنبياء أو سلطة علماء الدين والفقهاء ، وبما أن الرجوع إلى سلطة الله [عز وجل] مباشرة بالنسبة لنا غير ممكن إلا بواسطة الأنبياء ، ولا أنبياء اليوم ، فإن السلطة – على هذا الشكل – بقيت للعلماء والفقهاء ، وبما أن العلماء مختلفون ومتعارضون ، فإننا بحاجة إلى اعتبارات مستقلة عن سلطة العلماء المتناقضة لتحكم في الموقف، وتحسم الخلاف، وليس من سلطة هنا إلا العقل، والعقل العلمي بالذات، والعقل الفلسفي بالدرجة الأولى، وحتى لو وجد أنبياء فإن التمييز بين النبي الكاذب والنبي الصادق لا يمكن إلا بطريق العقل، والفلسفة هي وسيلتنا الوحيدة للوصول إلى ذلك[3] .

والخلاصة التي يريد أن يقررها عادل ضاهر هي : أن العلمانية الصلبة لا تقوم على اعتبارات جائزة أو ممكنة ، بل على اعتبارات ضرورية ، فلا الوحدة الاجتماعية ، ولا الشروط التاريخية أو الاجتماعية أو الثقافية ، ولا النصوص الدينية هي التي تملي على العلماني الصلب موقفه، وهذا لا يعني أنه يرفض هذه الاعتبارات ، بل إنها ربما تكون

---

(١) انظر : د. عادل ضاهر « الأسس الفلسفية للعلمانية » ص ٦٢ .

(٢) انظر : السابق « ص ٦٣ – ٦٦ .

(٣) انظر : « السابق » ص ٦٦ ، ٦٧ .

حافزاً وعوناً له في موقفه، ولكن موقفه الأخير تمليه عليه اعتبارات فلسفية محضة، فهو يبني علمانيته على هذه الاعتبارات بالدرجة الأولى، وما يأتي بعد ذلك مصدقاً فليكن في المرتبة الثانية[1].

وهذا يعني أن العلمانية الصلبة تعني أمرين أساسيين :

أولاً : أن العلاقة بين الروحي والزمني، بين الدولة والسياسة لا يمكن أن تكون أكثر من علاقة موضوعية، أي علاقة تفرضها ظروف تاريخية معينة : وعلاقة كهذه لا يمكن أن تنبع من الماهية العقدية للدين[2] . ويعني بذلك أنه حتى لو ثبت أن النبي ﷺ أقام دولة - بعكس ما أراد عبد الرازق وخلف الله أن يُثبتا - فإن هذه الدولة محكومة بظروف وشروط تاريخية معينة، وليس لها أساس ديني خارج التاريخ، ومفارق للزمن والواقع .

ثانياً : أن المعرفة العملية « أي المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون المجتمع والسياسة والإدارة والاقتصاد والقانون لا تجد ولا يمكن أن تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية »[3] ، وهذا هو تعريف عادل ضاهر للعلمانية[4].

هذا عن العلمانية الصلبة فماذا عن العلمانية الليِّنة ؟

العلمانية اللينة عند عادل ضاهر هي التي لا تقوم على أسس فلسفية، وإنما تبحث عن مبرراتها في التاريخ والثقافة وعلم الاجتماع والنصوص الدينية، وهذه المبررات بنظره جائزة وممكنة وليست ضرورية كالأسس الفلسفية الحاسمة، ولذلك فإن علمانية هؤلاء تظل علمانية لينة، أي هشة لأن النصوص الدينية ليست حاسمة، والخلاف في تأويلها يغذي كل وجهات النظر، ولأن الشروط التاريخية والثقافية، والاجتماعية خاضعة للتغير والتطور عبر مرور الزمن[5] .

---

(١) انظر : « السابق » ص ٧١ .

(٢) انظر : عادل ضاهر « الأسس الفلسفية للعلمانية » ص ٧٤ .

(٣) السابق ص ٧٤ .

(٤) انظر : السابق ص ٦١ .

(٥) انظر : السابق ص ٧٠ .

كتاب عادل ضاهر « الأسس الفلسفية للعلمانية » يبلغ ٤٢٩ صفحة يقوم على جدلية العقل والنقل ، وهي كما نعلم جدلية قديمة خاض فيها أعلام الفكر الكلامي الإسلامي ، ومنهم من اختار أسبقية العقل على النقل تخلصاً من الوقوع في الدور ، والعلمانية عند عادل ضاهر حتمية أو ضرورية - كما يُعبّر - للخلاص من هذه المشكلة « فالعلمانية هي الحل » عنده أيضاً - كما رأينا عند مراد وهبة - وهي المطلق أيضاً لأنها عنده « ضرورية » ، ولكن في حين كانت عند مراد وهبة هي الحل لمشكلة الشرق الأوسط وقضية فلسطين ، فهي عند عادل ضاهر الحل لأزمة العقل العربي الإسلامي المتمثلة في التردد والحيرة بين العقل والنقل .

علينا أن نحذو حذو إمامينا الجليلين الغزالي والرازي في تقرير آراء الآخرين الذين نختلف معهم قبل أن نناقشها لنتبين الخطأ فيها من الصواب[1] .

لقد اختار عادل ضاهر أن العقل أسبق من الوحي بل هو أساس الوحي ، وعلى هذه القضية يقوم كتابه ، فالأساس في الاعتبار العلماني هو المرجعية « إن العلمانية هي بالضرورة موقف رافض للطابع الكلياني للدولة الدينية الذي يرتبط مفهومياً بجعل الاعتبارات ألدينية نهائية فيما يخص الأمور الروحية والزمنية على حد سواء ... ومن المهم ملاحظة أن المعيار في كون الشخص علماني أو لا علماني ليس هو قبول المقررات الشرعية أو عدم قبوله ، وإنما المعيار هو الأساس الذي يبني عليه هذا القبول ، فاللاعلماني يبني قبوله على أساس ديني ، والعلماني قد يقبل الشريعة ، ويبني قبولَه على أساس عقلي أو

---

(١) يقول الإمام الغزالي عن منهجه في تحري الدقة في عرض مذاهب الخصوم « فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً للتحقيق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر بعض أهل الحق علي مبالغتي في تقرير حجتهم ، وقالوا هذا سعي لهم ، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها ، وترتيبك إياها وهذا الإنكار من وجه حق » . انظر : «المنقذ من الضلال» ص ٥٧ للغزالي - المكتبة الشعبية - بيروت - لبنان - بدون تاريخ . كما تعرض الرازي لانتقادات شديدة من العلماء لمبالغته في تقرير آراء الخصوم ، وإفراطه في شرحها وتفصيله حتى اعتُبر ذلك منه إسهاماً في نشر البدع والعقائد الزائفة .

خلقي ، وهو بذلك يظل علمانياً »[1].

المعيار إذن بين العلماني وغيره هو في أصل المشروعية التي يرتكز عليها مجتمع ما في تصوره لهويته وفي إرسائه لنظمه وشؤونه ، ففي المجتمع الديني تُستمَد المشروعية من مصدر مفارق علوي غائب قدسي ، والإنسان لا مشروعية له هنا ولا شرعية فهو مجرد نائب عن ، أما في المجتمع العلماني فالمشروعية مستمدة من داخله ، من الإنسان المستقل بعقله والذي يُنتِج معارفه وتجاربه وخبرته ، ففيه المشروعية والمرجعية[2].

ومن هنا فإن ما يرفضه العلماني هو المبادئ التي تقوم باسمها السيطرة ، وليس المقصود سيطرة الدين أو رجال الدين ، إن المرفوض هو أن تكون التعاليم الدينية هي التي ينبغي أن تشكل المعيار الأخير أو المرجع الأخير لكل القضايا الروحية والزمنية على حد سواء[3].

ولذلك فالعلمانية « قد تعترف بأنه لا وجود لمؤسسة كهنوتية في الإسلام ، ولكن ليس هذا ما يرفضه العلماني ، لأن معيار رفضه هو كون الدين المصدر الأخير للتشريع ، والمعيار الأخير للدولة الفاضلة ليس بالضرورة وجود كنيسة ، لأنها تتصل بشيء أعمق من هذا بكثير : بالطابع الكلياني للدولة الدينية ، فالمرجعية المطلقة لله [عز وجل] سواء أكان الوسيط بيننا وبين هذه المرجعية رجال إكليروس أو أنبياء ، فالقضية هي : جعل الدين في نصوصه المقدسة المرجعية النهائية للحاكم في كل مجالات الحياة »[4]. وما دامت وجدت مرجعية دينية فسيوجد رجال دين لهم نفوذ وممارسة للسيادة ، وسلطة استبدادية ، وإن لم يكن للدين على مستوى التنظير تأكيد لهذه السيادة ، إلا أنه من الناحية العملية والممارسة

---

(١) انظر : د.عادل ضاهر « الأسس الفلسفية للعلمانية » ص٦٠ . ويجب أن ننتبه إلى أن الفصل بين الأساس الديني من جهة والأساس الخلقي أو العقلي من جهة ثانية قائم على أصل زائف لأن الأساس الديني نفسه يطرح نفسه على أنه أساس ديني وعقلي في نفس الوقت . وسنفصل في ذلك لاحقاً .

(٢) انظر : علي حرب « نقد الحقيقة » ص ٥٧ .

(٣) انظر : د. عادل ضاهر « السابق » ص ٤٧ .

(٤) انظر : السابق ص ٤٨ .

لابد من وجود مثل هذه السيادة النفوذية وأمثلة ذلك : دور الإفتاء وعلماء الدين الإسلامي والإكراهات التي يمارسونها ضد الحكومات[1]. فالكهنوت سمة لازمة لكل الأديان ولا يستثنى من ذلك الإسلام[2].

وهكذا يبدو أن تطبيق القرآن فيه تكريس لسلطة طبقة من رجال الدين ، وبالتالي القضاء على أحد المبادئ الضامنة لاستقلالية الإنسان ، واحتكار المعرفة في الشؤون الدينية التي تهم المجتمع ، ولا فرق أن نسمي هذه الطبقة التي ستحتكر فهم الدين طبقة كهنوت أو علماء أو غير ذلك ، لأن النص الديني لا يفسر ذاته ، فالنتيجة هي ضياع حرية الإنسان[3] وانهيار الاستقلالية المعرفية للعقل[4].

ولنا هنا أن نتساءل : إذا قوضنا المرجعية الإلهية والنبوية ، وكرّسنا المرجعية العقلية البشرية ، فسيكون للمُشرّعين البشر نفس الأهمية الكبرى ، والنفوذ والسيادة والتسلط والدكتاتورية - إذا افترضنا أن هذه موجودة في المرجعية الدينية - وسيحل القانوني والمحامي بديلاً عن الشيخ والمفتي ، والمغني والمطرب بديلاً للقارئ والمرتل ، ولاعب الكرة بديلاً عن المفكر والعالم ، والراقصة والممثل والمسرحي بديلاً عن المبدع والعبقري والمجاهد والجندي ، وبالتالي فإن العلماني سوف يعود فيصبح لاهوتياً علمانياً من جديد يمارس لاهوت العلمانية وعلمانية اللاهوت بما في ذلك من تسلط وإرهاب ودكتاتورية[5]

---

(١) انظر : د. عادل ضاهر « الأسس الفلسفية للعلمانية » ص ٤٩ . ويتبنى ذلك أيضاً د . عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ١٥٥ وله أيضاً : « الإسلام والحداثة » ص ١٨ و د . عزيز العظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٧٠ .

(٢) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٢١٠ وله : الممنوع والممتنع ص ٥٤ . وانظر جورج طرابيشي «مقال مشارك في حوار المشرق والمغرب » ص ١٣٨ .

(٣) انظر : عادل ضاهر « السابق » ص ٣٩٠ - ٣٩٢ .

(٤) انظر: عادل ضاهر «السابق» ص ٣٩ وانظر أيضاً د. عزيز العظمة «العلمانية تحت المجهر » ص ١٧٠ .

(٥) انظر : علي حرب « الممنوع والممتنع » ص ٢٦ .

وينشأ دين علماني جديد عقيدته الرسمية هي العلمانية[(١)] ويرفع شعار التقدم والتنوير كإيديولوجيا تمارس سلطتها في سبيل فرض مصالحها تحت راية الرأسمالية أو الاشتراكية[(٢)] وهكذا فإننا عندما نلغي الله [عز وجل] لنُحل محله الإنسان في التشريع تكون خسارتنا فادحة دون أن نربح شيئاً .

ومع ذلك يظل العلماني يصر على أن « الإنسان يمكنه بدون وحي إلهي أن يتدبر شؤون دنياه »[(٣)]، والمقولة التي يسعى لتفنيدها هي أن « الإسلام دين ودولة »[(٤)] . « لأن المعرفة غير ممكنة إلا إذا قامت على أسس عقلية ... فلا الوحي ولا الحدس ولا أية وسيلة أخرى قد يحلو لواحدنا أن يفترضها كمصدر للمعرفة يمكن أن تُتّخذ على أنها ذات أولوية على العقل ، أو على أنها مستقلة عن العقل »[(٥)]. فإن « للعقل استقلالية تامة عن كل ما يقع خارجه ، فلا يمكن إخضاعه لرقابة دينية أو غير دينية ، ولا يمكن لأية معايير من خارجه مهما كان نوعها ومضمونها أن تكون ذات أسبقية على معاييره[(٦)]، والعلماني الذي يستشهد بالقرآن أو السنة لدعم موقفه يتنازل تنازلاً كبيراً ، لأن العلمانية في أساسها قائمة على أسبقية العقل على النص[(٧)] ، ولأن المعيار الأخير للإلزام القانوني أو السياسي لدى العلماني ينبغي أن يكون مستمَداً من الأخلاق لا من الدين[(٨)]، والسبب هو أن المعرفة الدينية جائزة وممكنة ، أما المعرفة الفلسفية فهي ضرورية ، ولا يجوز اشتقاق الجائز من الضروري[(٩)] .

---

(١) انظر : ل . دونوروا وألبير باية « من العلمنة إلى الفكر الحر » ص ٢٧ . ترجمة عاطف علي - دار الطليعة - بيروت - ط ١ / ١٩٨٦م .

(٢) انظر : آلان تورين «نقد الحداثة» ص٧ ترجمة أنور معيث - المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٧م د. ط .

(٣) عادل ضاهر « السابق » ص ٣٠ ، ٣٢٧ .

(٤) السابق ص ٣٢٧ ، ٣٢٨ .

(٥) السابق ص ٣٦١ .

(٦) انظر : عادل ضاهر « السابق » ص ٣٦٢ .

(٧) انظر : « السابق » ص ٥.

(٨) انظر : « السابق » ٥٣ .

(٩) انظر : « السابق » ١٦٨ .

وإذا كان الأمر كذلك « فإنه لا يمكننا من منظور عقلي أن نُلزم أنفسنا بالامتثال لأمر أو نهي ما ينطوي عليه نص ديني معين ، إلا إذا وجدنا أن هذا تماماً هو ما تُلزمنا به الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة ، مما يجعل العودة إلى الاعتبارات الدينية والنصوص الدينية أمراً عديم الجدوى »[1].

ومعنى ذلك أن التوفيق بين العقل والنقل مرفوض لأنه تحصيل حاصل ، فالتوفيق سيكون بين مبادئ عقلية تُوُصِّل إليها عن طريق العقل ؛ ومبادئ عقلية متَضمَّنة في نصوص نقلية ولكن ثبت صدقها أيضاً عن طريق العقل[2] .

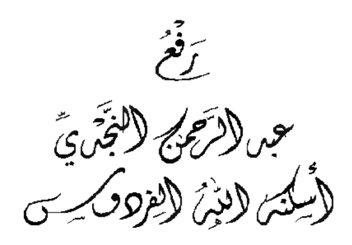
* * *

---

(١) السابق ص ٢٩١ .

(٢) انظر : « السابق » ص ٤٢٤ ، ٤٢٥ .





الفصل الرابع

العلمانية وجدلية العقل والنقل

المبحث الأول : الأساس الفلسفي للعلمانية (نقد وتحليل) .

المبحث الثاني : العلمانية في الخطاب العربي .

المبحث الأول

الأساس الفلسفي للعلمانية « نقد وتحليل »

تمهيد :

لقد بسطنا وجهة النظر العلمانية بشكل مفصل حتى لا نبخسهم شيئاً ، ولأنها تشكل أطروحة يزعم أصحابها أنها أسس فلسفية عقلية ضرورية لا مجال للنزاع فيها ، وهي بالتالي حتمية يجب أن تقبلها كل العقول الحرة . وهي قضية تقوم - كما أشرنا - على فكرة الدور ، هذه الفكرة التي سيطرت على العقل الكلامي ردحاً من الزمن ، ودار بشأنها جدل عريض في الفكر الإسلامي، وأريق بسببها مداد كثير . ولأن القائلين بالدور يرون أن العقل هو أساس النقل ، وبالتالي لا يمكن أن نقبل النقل إلا إذا قام على أسس عقلية فإن العلمانية وجدت في هذه القضية أساساً معرفياً لترويج أطروحاتها في إزاحة الشريعة بل الدين عن شؤون الحياة .

ولخطورة هذه المسألة ولأنها تشكل الجوهر الأساسي للعلمانية ، فإني سأناقشها في الصفحات الآتية، وسيكون نقاشنا لها منسحباً على كثير من القضايا التي سترد في هذه الرسالة مما سيغنينا عن الإعادة إن شاء الله عز وجل .

المطلب الأول : معضلة العقل :

لقد تجنب عادل ضاهر كممثل للفكر العلماني أن يجيب على أهم سؤال يعترضه في أطروحته التي يسعى لتأسيسها هو :

ما هو العقل ؟ وما هي أسسه الفلسفية التي اعتبرها ضرورية وحتمية ؟ وإذا كانت الأسس الفلسفية ضرورية فما بال الفلاسفة ينقض اللاحق منهم السابق و ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ ؟ .

لقد تحدث كثيراً عن أن العقل هو أساس الوحي ، وأن الاعتبارات العقلية هي المرجع والمآل ، وظل يكرر ذلك في كل صفحات كتابه ، ولكنه تجاهل أن يعرف لنا العقل،

ويوضح لنا أهم أسسه الفلسفية التي تستند عليها العلمانية، ويظني أن هذا التجاهل لم يكن عن نسيان أو تهوين من شأن السؤال، وإنما كان لأن الإجابة على السؤال تُقوّض الأسس التي يتحدث عنها منذ البداية.

إن « مفهوم العقلانية » في التصور العلمي الحديث اختلف كثيراً بين النصف الأول من هذا القرن والنصف الثاني منه[1] وأما مفهوم العقل فقد ذكر الزركشي في البحر المحيط أنه قيل فيه ألف قول[2] وذهب الغزالي إلى عدم إمكانية حده بحد واحد يحيط به[3] ولم يتفق عليه أحد لا قديماً ولا حديثاً، فضلاً عن الأسس الفلسفية أو العقلية التي يقوم عليها هذا العقل ، فلا الاتفاق قائم حوله من حيث كونه ملكة ، ولا من حيث كونه أداة للمعرفة، ولا من حيث قدرته على الوصول إلى المعرفة ، فالعقل عند الحارث بن أسد المحاسبي [ت : ٢٤٣هـ] الذي يعتبره الأشاعرة سلفاً لهم « غريزة جعلها الله [عز وجل] في الممتحنين من عباده ، أقام به على البالغين للحلم الحجة »[4]. وهو « غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول »[5].

وعند القاضي عبد الجبار كممثل للمعتزلة العقل « عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر ، والاستدلال والقيام بأداء ما كلف »[6] ، ويرفض القاضي أن يسمي العقل جوهراً أو آلة أو حاسة أو قدرة إلا على سبيل التشبيه

---

(١) انظر : د. طه عبد الرحمن « تجديد المنهج في تقويم التراث » ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٢) انظر : د. علي جمعة « علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة » ص ٢٤ .

(٣) انظر : المستصفى ص ١/ ٢٠ . نسخة دار الكتب العلمية – بيروت ط١ / ١٤١٣ هـ. وانظر : د. علي جمعة « علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة » ص ٢٤ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط١ / ١٤١٧ هـ ١٩٩٦م.

(٤) الحارث المحاسبي « مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه » ص ٢٠٣ تحقيق حسين القوتلي – دار الكندي– دار الفكر– بيروت ط٢ / ١٣٩٨ هـ.

(٥) المحاسبي « السابق » ص ٢٠٥ .

(٦) القاضي عبد الجبار « المغني » ١١ / ٣٧٥ .

والتوسع ، وذلك « لأن الجواهر والآلات والحواس والقدرة مما تقع فيها الزيادة والنقصان » وهو يعني بذلك أن العقل متساوٍ لدى جميع الناس[١] ، وأنهم يتفاضلون في طرق استخدامه وهو نفس ما ردده ديكارت[٢] فيما بعد .

وعند الجاحظ العقل هو «الحجة»[٣] ، وعند أبي الهذيل العلاف [ت : ٢٣٥ هـ] العقل هو العلوم الضرورية ، أو القوة التي يتمكن بها الإنسان من اكتساب العلوم والمعارف النظرية[٤] ، وأما الجبائي أبو علي [ت ٣٠٣ هـ] فالعقل عنده هو القوة على اكتساب العلم[٥] .

وأما الأشاعرة فقد عرفه الإمام أبو الحسن الأشعري بأنه العلم[٦] ، ويعني بذلك العلم ببعض الضروريات لا العلم بالنظريات، وقريب منه تعريف الباقلاني[٧] والغزالي[٨]

---

(١) السابق ١١ / ٢٨٠ .

(٢) انظر : ديكارت « مقال عن المنهج » ص١٦١-١٦٢ ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، وانظر : مراد وهبة « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ١٦ .

(٣) الجاحظ « الحيوان » ١ / ٢١٧ .

(٤) انظر : علي مصطفى الغرابي « أبو الهذيل العلاف » ص ٩٨ . مكتبة الحسين التجارية ط ١/ ١٩٤٩م .

(٥) انظر : د . عبد الرحمن بدوي « مذاهب الإسلاميين » ١/ ٣٠٠ . دار العلم للملايين ط٣/ ١٩٨٣م .

(٦) انظر : الزركشي : « البحر المحيط » ١ / ٨٥ . وابن تيمية « الرد على المنطقيين » ص ٩٤ .

(٧) انظر : الباقلاني « التقريب والإرشاد » ١ / ٩٥ .

(٨) قال الغزالي : «وكذلك إذا قيل ما حد العقل ؟ فلا تطمع في أن تحده بحد واحد فإنه هوس ؛ لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان ، إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ، ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية ، ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة... فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته إنه بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله ، وبالاعتبار الثاني أنه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات وهكذا بقية الاعتبارات » المستصفى ١/ ٢٠.

وقال في المنخول «العقل من جملة العلوم وليس كلها إذ الخالي عن جمل العلوم عاقل ، وليس من النظري إذ شرط كل نظر تقدم العقل عليه، وليس كل العلوم الضرورية إذ الأصم والأخرس والأعمى عاقل وقد اختلّ بعض حواسه ، وليس آحاد العلوم أي علم شئت إذ للبهيمة علم في الميز بين

والشهرستاني[1]، والرازي[2]، والآمدي[3].

وذكر الجرجاني [ت: ٨١٦ هـ] تعريفات متعددة للعقل فهو « جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله، أو هو النفس الناطقة التي يشير إليها أحدنا بقوله: أنا، وقيل: هو جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وقيل: هو نور في القلب يعرف الحق والباطل، وقيل: هو جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وقيل: العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، والصحيح عند الجرجاني أنه جوهر مجرد، يدرك الفانيات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة. والعقل المستفاد: هو أن تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه، والعقل بالفعل: هو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب، بحيث تحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد. •

والعقل بالملكة: هو علم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات.

والعقل الهيولاني: هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهي قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، وإنما نُسب إلى الهيولاني لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها»[4].

والعقل عند ابن رشد – الذي يعتبره العلمانيون دون حق سلفاً – «هو إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل... ومن يذهب إلى عدم وجود علم ضروري يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً»[5].

التبن والشعير وليست عاقلة، فالوجه أن يقال هو علم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات احترازا عن البهائم هكذا قاله القاضي » الغزالي « المنخول » ص ٤٤.

(١) انظر الشهرستاني: « نهاية الأقدام » ١٠٦، ١٠٧.

(٢) انظر: الرازي « المحصول » ٢٥١.

(٣) انظر: د. حسن الشافعي « الآمدي وآراؤه الكلامية » ص ١١٠ والإيجي « المواقف » ٢ / ٨٦-٨٧.

(٤) انظر: التعريفت للجرجاني ص ١٩٧.

(٥) ابن رشد « تهافت التهافت » ٢ / ٧٨١- ٧٨٥. وانظر الجابري « التراث والحداثة » ص ٢٠٦.

ولذلك لحق الجابري بابن رشد في تعريف العقل ، فاعتبر العقل هو إدراك الأسباب «مسألة السببية هي مسألة العقل ذاته ... فإنكار السببية إنكار للعلم»[1] .

والمعاصرون على كثرة ما كتبوا في العقل لم يحدد أغلبهم مفهوم العقل الذي يتحدثون عنه، وإن كان من الواضح أن المقصود بالعقل ، من خلال دراساتهم هو المادة التي تُشكِّل العقل لأنهم جميعاً يشتغلون على التراث ، أو الفكر المعاصر كمواد أساسية يتكون منها العقل العربي .

إلا أن جورج طرابيشي يرى أن العقل هو العقل العلمي « **أسمى درجات العقلانية اليوم يمثلها العقل العلمي وموضوع هذا العقل ليس العقل» بل العالم وبنية المادة** « الكون قاطبة » وابتداء من مطلع القرن العشرين وإزاء التطور العلمي المنقطع النظير والفتوحات الثورية للفيزياء الحديثة فقد العقل إلى حد كبير سؤدده وأصبح تابعاً للعلم في تفكيره بنفسه »[2].

ولكن ليس العقل العلمي هو المراد عند عادل ضاهر لأن العقل العلمي خاضع للتجريب وهذا متغير متطور بتغير الأزمان والأدوات ، وبالتالي فهو لا يقوم على أسس ثابتة كالتي يزعمها عادل ضاهر .

ولكن يمكن القول إن العقل المراد عند عادل ضاهر هو العقل الفلسفي ، وذلك من خلال مداولته بين استخدام الأدلة والاعتبارات العقلية، والأدلة والاعتبارات الفلسفية ، ولكن هذا لا يكفي لأن العقل الفلسفي ليس عقلاً واحداً ، ولا يعرف تاريخ العلم اختلافاً كاختلاف الفلاسفة ، فإن اللاحق منهم ينقض السابق « إن تاريخ الفلسفة كله يبين أنه لا يوجد تصور فلسفي [واحد] عن العقل ، ولا يوجد إجماع حول مفهوم العقل »[3] .

---

(١) الجابري «التراث والحداثة » ص ٢٠٥ – ٢٠٦ . وانظر : جورج طرابيشي «نظرية العقل» ص ٢٠١ – ٢٥٣.

(٢) الطرابيشي « نظرية العقل » ص ٧٢ .

(٣) أومبرتو إيكو « التأويل بين السيميائيات والتفكيكية » ص ٢٤ ترجمة : سعيد بنكراد – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ٢٠٠٠ م الطبعة الأولى .

ويظل السؤال : ما هي الأدلة الفلسفية التي يرتكز عليها العقل ؟ بمعنى هل هي فلسفة سقراط ، أم أفلاطون ، أم أرسطو ، أم بيرون ؟

إن كل واحد من هؤلاء له فلسفة مستقلة عن الآخر ، ففلسفة سقراط قائمة على اللاأدرية ، وفلسفة أفلاطون قائمة على المُثُل والتذكر ، وفلسفة أرسطو قائمة على الحركة ، وفلسفة بيرون قائمة على الشك ؟ وأجاز بعض فلاسفة اليونان الرق والعبودية من وجهة نظر عنصرية ، وقسموا المجتمع إلى طبقات ، ورأوا قتل الضعفاء والمعوَّقين ، وقتل المواليد الزائدة عن حاجة الدولة ، وشرعوا للإباحية الجنسية بين العساكر الأقوياء ، لكي تحصل الأمة على نسل قوي .

وليست الفلسفة الحديثة بأقل اختلافاً من الفلسفة القديمة ، فإن سبينوزا رفض فلسفة ديكارت وأقام فلسفته على شكل من أشكال وحدة الوجود ، ثم جاء كانط فنقد كل أشكال العقل ، ثم أقام هيجل فلسفته على المطلق ، هذا المطلق الذي لم يفهمه هو ، ولم يستطع إفهامه للآخرين ، ثم رفض فيورباخ كل الفلسفات السابقة ، وأقام فلسفته على الطبيعة والأنسنة ، وإذا كان باركلي قد أنكر المادة ، فإن ماركس رفض كل ذلك ، وقرر أن المادة هي المتحكمة بكل ما في الكون وهكذا ... وهكذا نجد أن الفلسفة لم تتفق على أهم الأسس التي يقوم عليها الوجود ، وأن تناقضها يتنقل من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار[1] .

مرة أخرى : ما هو العقل الفلسفي المراد ؟ وما هي الاعتبارات العقلية والفلسفية التي يسلم بها العقل ؟

هل هي الفلسفة المكيافللية التي أجازت للحاكم أن يبيد بشكل سريع وخاطف كل المعارضين الذين يهددون ملكه ، وذلك من أجل جلب الاستقرار للبلاد ؟ والتي تبناها نابليون ، ومحمد علي ، وهتلر ، وستالين وغيرهم ، فقتلوا كثيراً من البشر لتوطيد سلطانهم . أم هي مثالية جان جاك روسو التي دعا فيها إلى الهمجي النبيل» أم هي «اللاعقلانية المادية النيتشوية»[2] التي تكرس الإنسان الأقوى وتحلم بإبادة ملايين الضعفاء حتى لا يبقى إلا

---

(١) ملاحظة : لا نحتاج هنا أن نحيل إلى المصادر لأنها مرت معنا في الفصل الأول .

(٢) انظر : د . عبد الوهاب المسيري « موسوعة اليهود واليهودية » ١ / ٧٨ .

الإنسان الأعلى ، أم هي العقلانية المادية التي تتمثل في النفعية المطلقة دون أي اعتبارات إنسانية أخرى ، والتي كرسها كل من وليم جيمس وجون ديوي وغيرهم ، وتقوم على إعادة إنتاج العالم المادي من خلال مقولات الطبيعة والمادة وحسب ، فترصد الواقع باعتباره كماً وأرقاماً ، ولا تعترف بشيء اسمه خيراً أو عدلاً أو شراً أو ظلماً أو قداسة ، فالقداسة منزوعة عن كل شيء ، حتى عن الإنسان الذي هو محور المنفعة ، ولذلك فهناك « من يرى أن قيام النازية بإبادة الملايين من الغجر والسلاف واليهود والأطفال المعوقين والمسنين ممن صُنّفوا باعتبارهم أفواهاً مستهلكة غير منتجة إنما هو أحد إنجازات العقلانية المادية ، التي حررت النازية من أية أعباء أخلاقية مثالية ، وتعاملت مع البشر بكفاءة بالغة ، وبمادية صارمة ، كما لو أنهم مادة استعمالية نسبية تخضع لقوانين الطبيعة والمادة ، فمن يحيد عنها مثل الأطفال والمعوقين والرجال المسنين لا بد من التخلص منه في أسرع وقت، وبأكثر الطرق كفاءة ، أي إن العقل المادي هنا قام بتفكيك البشر بصرامة بالغة ، وكفاءة مدهشة ، ونظر للجميع بعيون زجاجية ، وكأنه كمبيوتر متألّه ويبلغ الغاية في الذكاء ، ولا قلب له ولا روح ، يحيي ويميت ، ويمكننا القول بأن هناك نمطاً من الحكام الإرهابيين الثوريين لا يختلفون كثيراً عن هتلر، ويدورون في إطار العقلانية المادية ، مثل روبسبيير الذي قام بتفكيك البشر في إطار مصلحة الشعب التي يقررها هو ، فأباد الملايين من غير النافعين ، ومثل ستالين الذي قام بتفكيكهم في إطار علاقات الإنتاج ، ومعدلات النمو ، فأباد ملايين الفلاحين « الكولاك » الذين كانوا يعوقون عملية الإنتاج الحتمية »[1] .

لقد أجاز العرب قديماً وأد البنات خوفاً من الفقر والعار ، فاعتُبر ذلك تصرفاً همجياً ،

---

(١) د . عبد الوهاب والمسيري « موسوعة اليهود واليهودية » ١ / ٧٧ . كان أحد النازيين يتحدث عن الإبادة الجماعية للرجال والنساء والأطفال ببرود شديد كما يتكلم رجل الأعمال عن ميزانيته ، ولم يكن في حديثه أثر للعاطفة أو أي شيء يوحي بالانفعال وكما قال شبير مهندس هتلر الأول في مذكراته « إن تركيزي المرضي على الإنتاج وإحصاءات الناتج طمس جميع الاعتبارات والمشاعر الإنسانية » انظر : كافين رايلي « الغرب والعالم» ٢/ ٢٩٤ . ترجمة د . عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي .

تصدى له القرآن الكريم بالإدانة والتجريم ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم ﴾[1] ، ﴿ وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ۝٩ ﴾[2] واليوم تمارس العقلانية الغربية في قمة تفوقها المادي الوأد بشكل فظيع « فيتم تحديد نوع الجنين من خلال كشف مبكر بالموجات فوق الصوتية ، وبناء على ذلك يتم انتقاء نوع الجنين والتخلص من غير المرغوب فيه ، ويتم من خلال هذه العملية التخلص من ملايين الأطفال قبل أن يولدوا ، ففي مدينة برلين وحدها لا يرى إلا ثاني طفل نور الحياة ... وبناء على قرار خاص بالموت السريع يتم تفتيت أجنة في مراحل متأخرة من النمو ، ويتم القضاء على أطفال قادرين على الحياة »[3].

إن كل الذين يتصرفون هذه التصرفات يعتبرون أنفسهم عقلانيين ، ويمارسون ما يمليه عليهم العقل ، فمن الذي يحكم ؟

إن العقل لا شك أداة زود الله عز وجل بها الإنسان للوصول إلى المعرفة ، ولكن العقل بحاجة إلى هاد ومرشد ، بحاجة إلى قائد ينير له الطريق ، ويعصمه من الانحراف والضلال ، إن هذا القائد والمرشد والهادي هو الوحي .

ولكن هل يلزم من أسبقية النقل المرشدة الهادية هذه على العقل الدور، وما هو الدور؟ هذا ما سنبينه ونناقشه في المطلب الثاني .

المطلب الثاني : معضلة الدور :

الدور هو توقف تعريف كل من الشيئين على الآخر ، فلا يمكن إثبات أحدهما إلا بإثبات الآخر . ويعرفه الجرجاني بأنه « تَوَقُّف الشيء على ما يَتوقف عليه ، ويسمى الدور المصرح كما يتوقف أ على ب وبالعكس ، أو بمراتب ويسمى الدور المُضمر ، كما يتوقف «أ» على « ب » و « ب » على « ج » و « ج » على « أ » »[4]. وعرفه الإيجي « أن يكون شيئان كل

---

(١) سورة الأنعام : آية ١٥١ .

(٢) سورة التكوير: آية ٨-٩

(٣) د . مراد هوفمان « الإسلام في الألفية الثالثة » ص ٢٨ .

(٤) الجرجاني « التعريفات » ص ١٤٠ – دار الريان للتراث ط ، د ، ت .

منهما علة للآخر بواسطة أو دونها »[1]. وقد اتفقت كلمة المناطقة والمتكلمين وسائر العقلاء على الحكم بفساد الدور وامتناعه واعتبر ابن تيمية العلم ببطلانه ضرورياً[2].

وتتلخص معضلة الدور عند المتكلمين الإسلاميين بأنه لا يمكن الاستدلال بالنقل على القضايا العقدية الكبرى كوجود الله عز وجل وصفاته والنبوة إلا بعد أن تثبت بالعقل ، لأن الاستدلال عليه بالنقل يؤدي إلى الدور .

- فالعقل أصل النقل ، من طريقه علمنا ثبوت النقل وتيقنّا من صحته ، ولا يمكن إثبات النقل إلا بواسطة العقل .

- تتوقف صحة النقل على جملة أمور لا بد من إثباتها أولاً بالعقل وهي :

أ - إثبات وجود الله عز وجل .

ب - إثبات صفاته وكمالاته سبحانه وتعالى .

ج - إثبات النبوة ، والمعجزة كدلالة على صدق النبي ﷺ ، وعصمته في كل ما يخبر به عن الباري عز وجل ، وبذلك نصل إلى حجية الكتاب والسنة المصدرين الأساسيين للنقل .

د - لما كانت صحة النقل متوقفة على الأمور المتقدمة ، فلا يصح الاستدلال على إثبات شيء منها بالنقل حتى لا نقع في الدور الممتنع ، فالتعويل إذن أولاً على الأدلة العقلية[3].

وأول ما برزت فكرة الدور لدى المعتزلة - كما يبدو - عند أبي الهذيل العلاف [ت : ٢٣٥ هـ] الذي رأى أن المعارف ليست ضرورية كلها ، وليست كسبية كلها وإنما هي على ضربين :

- معارف ضرورية ، وهي معرفة الله عز وجل ، ومعرفة الأدلة الموجبة لذلك .

- ومعارف كسبية اختيارية ، وهي ما سوى معرفة الله عز وجل من العلوم الواقعة

---

(١) الإيجي « المواقف » ص ٤٤٣ .تحقيق د. عبد الرحمن عميرة - دار الجيل - بيروت - ط١ / ١٩٩٧م .

(٢) انظر : ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» ١ / ٢١١ و ٢ / ٢٩ و ٣ / ٢٩٣ وانظر د : أحمد قوشتي «حجة الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة » ص ٢٣٥ - رسالة ماجستير - كلية دار العلوم - قسم الفلسفة الإسلامية .

(٣) انظر : أحمد قوشتي « حجية الدليل النقي بين المعتزلة والأشاعرة » ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

بالحس والقياس[1].

ثم ظهرت الفكرة بشكل أكثر وضوحاً عند القاسم الرسي الزيدي المعتزلي [ت : ٢٤٦ هـ] حيث أشار إلى حجج ثلاث احتج بها الخالق على عباده وهي : العقل والكتاب والرسول ، وحجة العقل تستقل بمعرفة الباري عز وجل ، وحجة الكتاب تستقل بمعرفة التعبد ، وحجة الرسول تفيد في معرفة العبادة ، ثم انتهى إلى أن العقل أصل الحجتين الأخيرتين لأنهما عرفتا به ، ولم يعرف بهما[2] .

ثم قرر الجبائي أبو علي [ت : ٣٠٣ هـ] استحالة الاستدلال على مسائل العدل والتوحيد بالدليل النقلي على سبيل الاستقلال ، واقتصار وظيفته على التأكيد والتأييد للعقل فقال : « إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكِّداً لما في العقول ، وأما أن يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداء فمحال »[3] .

ولكن الفكرة تبلورت بشكل واضح عند القاضي عبد الجبار فأشار إلى أن حجية الكتاب والسنة والإجماع لم تعرف إلا بالعقل ، ولولا صحة النظر لم يُفد الكتاب ولا السنة، ولمَا وصلنا إلى صحة الخبر ، وصدق المخبر[4] .

وقال في ترتيب الأدلة الشرعية « أولها العقل لأن به يميز بين الحسن والقبح ، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع... لأن الله لم يخاطب إلا أهل العقل»[5]

---

(١) انظر : أبي الحسين البصري المعتزلي « المعتمد في أصول الفقه » ٢/ ٣٢٧، ٤٠٣ ، والشهرستاني « الملل والنحل » ١/ ٥٢ ، وأحمد قوشتي « حجية الدليل » ص ٢٣٨ .

(٢) انظر : للقاضي عبد الجبار « رسائل العدل والتوحيد » ١ / ٩٦ - ٩٨ وانظر لأحمد قوشتي «حجية الدليل النقلي » ص ٢٣٩ .

(٣) انظر : للقاضي عبد الجبار « المغني » ٤ / ١٧٤ . وانظر : أحمد قوشتي « حجية الدليل .. » ص٢٤٠ .

(٤) انظر : للقاضي عبد اجبار « فضل الاعتزال » ص ١٣٩ ، و «شرح الأصول الخمسة » ص ٨٨ ، ٨٩ و«المغني» ١٢ / ١٧٧ ، ١٧٨ وأحمد قوشتي « حجية الدليل .. » ص٢٤١ .

(٥) القاضي عبد الجبار « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » ص ١٣٩ تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر ط٢ .

وصرح أبو الحسين البصري بأسبقية العقل على السمع[١] ، ثم أشار إلى القسمة الثلاثية للمعرفة :

- ما يعرف بالعقل وحده كالمعرفة بالله عز وجل وصفاته ، ولا يجوز أن يكون الشرع طريقاً إلى هذه المعرفة باستقلال .

- وما يعرف بالشرع والعقل كالوحدانية والحكمة وغيرها .

- وما يعرف بالشرع وحده كالمصالح والمفاسد الشرعية ، والعبادات[٢] .

أما الزمخشري فقد رأى أنه حتى الأنبياء وصلوا إلى معرفة الله عز وجل عن طريق النظر، والاستدلال العقلي «لأنهم أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة ، ولا عُرف أنهم رسل الله عز وجل إلا بالنظر فيها[٣] .

انتقلت فكرة الدور إلى المدرسة الأشعرية ، وظهرت بصورة شبه متطابقة مع ما هي عليه عند المعتزلة نتيجة علاقات التواصل الفكري، والتأثر والتأثير بين المدرستين، والتي تراكمت عبر مراحل تاريخية متتابعة، حتى اقترب المذهبان كثيراً على يد متأخري الأشاعرة[٤] وربما كان الباقلاني أول الأشاعرة اللذين قسموا العلوم تبعاً للقسمة الاعتزالية التي رأيناها آنفاً عند البصري والتي تتحاشى الوقوع في الدور[٥] .

ولكن الفكرة برزت بشكل واضح ومفصل عند الجويني[٦] والغزالي[٧]

---

(١) وهو ما رأيته عند عادل ضاهر « أسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الدينية » انظر : عادل ضاهر «الأسس الفلسفية للعلمانية» ص ٣٦٢ .

(٢) انظر : لأبي الحسين البصري «المعتمد» ٢/ ٣٢٧ ، ٣٢٨ وأحمد قوشتي «حجية الدليل النقلي» ص٢٤٢

(٣) انظر . الزمخشري « الكشاف » عند تفسير قوله تعالى : ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ (النساء: ١٦٥) وانظر : د. أحمد قوشتي « حجية الدليل النقلي » ص ٢٤٢ .

(٤) انظر : أحمد قوشتي « حجية الدليل النقلي » ص ٢٥٠

(٥) انظر : الباقلاني « التقريب والإرشاد » ١ / ٢٨٨ ، ٢٣١ .

(٦) انظر : الجويني « البرهان » ١ / ١١١ ، ١٢٠ يقول الجويني : « إن وجود الباري سبحانه وتعالى وحياته وأن له كلاماً صدقاً لا يثبته سمع » .

(٧) انظر : للغزالي « الاقتصاد » ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

وابن العربي[1] والرازي[2] والآمدي[3] والزركشي[4] والإيجي[5] والتفتازاني[6] بل لقد نسبها البكي إلى الأشاعرة والماتريدية جميعاً[7].

وحكى محمد عبده « اتفاق المسلمين كافة إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه على أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله عز وجل ، وبقدرته على إرسال الرسل ، وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته ، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة ، وكالتصديق بالرسالة نفسها »[8].

المطلب الثالث : تعقيب : نقد وتحليل :

نعم لقد تبنى المعتزلة والأشاعرة وغيرهم القول بأسبقيه العقل على النقل حذراً من

---

(١) انظر : لابن العربي « قانون التأويل » ص ٤٦١ .

(٢) انظر : للرازي « المحصل » ص ٣١ حيث يقول : « إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه ، وإذا كان المنتج ظنياً فما بالك بالنتيجة » .

(٣) انظر : « غاية المرام » ص ٩١ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

(٤) انظر : للزركشي « البحر المحيط » ص ١ / ٢١ ، ٢٢ .

(٥) انظر : الإيجي « المواقف » ص ٣٩ ، ٤٠ .

(٦) انظر : التفتازاني « شرح المقاصد » ١ / ٣٩ .

(٧) انظر هامش « إشارات المرام للبياضيي » ص ٢٩٨ . وانظر . « تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب » ١/ ١٦٣ لأبي عبدالله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي الكرمي قاضي الجماعة بتونس المتوفى سنة ٩١٦هـ – دراسة وتحقيق د. أحمد الزبيبي – رسالة دكتوراه مقدمة لقسم الدراسات الإسلامية جامعة البنجاب – لاهور ١٩٩٥م.. قال : « الثانية : أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية ، وهم الأشعرية والحنفية ... وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل ما مطلب يتوقف السمع عليه ، وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط ، والعقلية والسمعية في غيرهما ، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية إلا في مسألة التكوين ومسألة التقليد ... » هذا النص ذكره الزبيدي في « إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين » ٢/ ٧٠٦ وابتدأه بقوله : قال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب... » وهو وَهْمٌ منه تابعه عليه كثيرون ممن نقلوا عنه ، والصواب ما ذكره أعلاه .

(٨) انظر : لمحمد عبده « رسالة التوحيد » ص ٦ . دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٦م ١٤٠٦هـ و أحمد قوشتي «حجية الدليل النقلي » . ص ٢٥٥ .

الوقوع في الدور ، واستحالة الدور قضية بدهية كما هو واضح ، ولكن علينا أن نناقش النتائج التي أفضت إليها :

أولاً : لا بد من التسليم أولاً بأن العقل أسبق من النقل من حيث الوجود بالنسبة للإنسان – أي من حيث كونه ملَكة – وذلك لارتباط التكليف أصلاً بالعقل ، ولو قال قائل إن مفهوم الإنسان يرتبط بالعقل لم يكن مجافياً للحقيقة ، فالإنسان بغير العقل يتساوى مع العجماوات ، وعندما لا يكون عقل لا يكون الإنسان إنساناً ، وبالتالي لا يكون مكلفاً ، وبالتالي فإن العقل هو جوهر الإنسان وجوهر التكليف ومناطه ، وبناء على ذلك لا بد أن يكون العقل أسبق من النقل من حيث الوجود في الإنسان ، أو من حيث العلاقة مع الإنسان ، أو من حيث كونه مَلَكة مستعدة لتحصيل المعارف ، لأن العقل شرط لفهم النقل ، والشرط يسبق المشروط . وهذا المعنى هو الذي ينبه إليه ابن تيمية رحمه الله ، عندما يشير إلى أنه إذا أريد بالعقل الغريزة التي فينا ، وليس العلوم المستفادة من هذه العزيزة، فإننا متفقون مع المتكلمين على أنها شرط في حصول كل العلوم سمعيِّها وعقليِّها، لأنها كالحياة وما أشبهها ، بمعنى أنه لولا العقل لم يكن تكليف أصلاً ، كما أنه بغير الحياة لا تكليف أيضاً[1] .

ثانياً : الأسبقية المذكورة آنفاً هي أسبقية في الوجود – والمقصود بذلك طبعاً داخل الحيز الإنساني المنظور – والخلاف إذن هو هل العقل سابق على النقل من حيث الرتبة ، أي من حيث الوصول إلى المعرفة ؟

نجيب على ذلك بما يلي :

١ – إن الفصل بين العقل والنقل هو الذي ولّد الإشكالية مع أنه ليس في الإسلام مثل هذا الفصل ، فإذا كان القرآن الكريم خطاباً موجهاً في أساسه إلى الإنسان المكلف ، أي إلى

---

(١) انظر : لابن تيمية « درء تعارض العقل والنقل » ١ / ٨٩ ، وابن القيم « الصواعق المرسلة » ٣ / ٨٠٠ ، و أحمد قوشتي « حجية الدليل النقلي » ص ٢٦٦ . وراجع للدكتور محمد السيد الجليند «الوحي والإنسان– قراءة معرفية» ص ٥٦– ٦٧ .

العقل ، ولا يكف عن محاورة العقل ، وضرب الأمثلة له ، ولفت أنظاره إلى ما في السماوات والأرض من آيات بينات فكيف تكون هناك مقابلة بين العقل والنقل ؟ إنهما كما قال الإمام الغزالي « نور على نور »[1] . وهذا يعني أنهما إن لم يكونا شيئاً واحداً فهما متآخيان إلى درجة الاتحاد إن « المقابل للعقل هو الجنون وليس النقل »[2] . ولذلك فإن هذه الجدلية بين العقل والوحي وأيهما أسبق لم تكن مطروحة لدى السلف في القرن الأول ولم تظهر -على ما يبدو - إلا بعد عصر الترجمة حين انتشر التراث اليوناني بين المسلمين [3] .

٢ - إذا كان النقل يَعتبر العقل جزءاً منه ، ولازماً ضرورياً لفهمه فإن الاعتماد على النقل بعد أن يثبت أنه نص إلهي يكون اعتماداً على العقل ، ولكن بطريق أقصر ، فالعقل بدون وحي وصوله إلى الحقيقة ممكن ، ولكن بعد طول تجريب ، وطول تخبط ، وقد لا يصل إلى الحقيقة كاملة وإنما إلى أجزاء منها ، وقد لا يصل إليها مطلقاً ، لأن الغرائز والميول قد تُضِلُّ العقل عن الحقيقة ، وتزين له الباطل فيحسب حقيقة ما ليس بحقيقة ، فالوحي هنا هو العاصم للعقل من الضلال والانحراف ، والهادي له إلى سبيل الرشاد ، وهذا هو جوهر الرسالة القرآنية إنه هداية ، ورشاد ، وآيات بيِّنات .

٣ - لقد رأينا في تعريفات العقل أنه « الحجة » كما قال الجاحظ[4] . أو «العلم »[5] . كما قال الأشعري أو « الدليل » أو « المعارف والعلوم » كما قال آخرون[6] .

وهذا يعني أن العقل كملكة منفصلة عن الأدلة لا قيمة له ، بل إذا قلنا إنه لا وجود له لم

---

(١) انظر : الغزالي « الاقتصاد » ص ٣ ، ٤ .

(٢) انظر : د . عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير » ص ١٨٥ .

(٣) انظر : د . عبد المجيد النجار « خلافة الإنسان بين الوحي والعقل » ص ٥ . المعهد العالمي للفكر الإسلامي- ط٢ / ١٩٩٣ م . وانظر : سعيد بن محمد أبو هراوة « البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي » ص ٥٣ .

(٤) انظر : الجاحظ « الحيوان » ١ / ٢٠٧ .

(٥) انظر : الزركشي « البحر المحيط » ١ / ٨٥ . و ابن تيمية « الرد على المنطقيين » ص ٩٤ .

(٦) كما قال أبو الهذيل أو القاضي عبد الجبار انظر « المغني » ١١ / ٣٧٥ .

نبعد عن الحقيقة ، بمعنى إذا افترضنا إنساناً خلق في حالة يفقد الحواس جميعاً ، السمع والبصر واللمس والكلام والإحساس والذوق والشم، فهل يمكن لهذا الإنسان عن طريق ملكة العقل أن يصل إلى شيء أو أن يعرف شيئاً[1]؟

لا يمكن ، لأن مسالك الأدلة عنده مغلقة ، والطرق التي يصل منها العقل إلى المعرفة مسدودة ، وهذا يعني أن الأدلة هي التي تتحكم بالعقل وليس العكس ، وهي التي تُرغم العقل على الإذعان ، وهذه الأدلة تصل إلى العقل من مصدرين : الكتاب المنظور وهو الكون ، والكتاب المقروء وهو الوحي ، وكلا الكتابين يحتوي على أدلة عقلية ، ونحن نقول إنها أدلة عقلية لأن العقل هو الذي سينظر في هذه الأدلة وليس القلب أو الحواس ، أو أعضاء أخرى في الجسد ، وهذا احتراز لكي لا يعترض علينا باحث مثل عادل ضاهر فيقول : « إن التوفيق بين العقل والنقل تحصيل حاصل لأنه سيكون توفيقاً بين مبادئ عقلية تُوُصِّل إليها عن طريق العقل ، ومبادئ عقلية مضمَّنة في نصوص نقلية ولكن ثبت صدقها أيضاً عن طريق العقل »[2].

إن ما أريد أن أقوله هنا : هو أن الذي يتحكم بالعقل سواء كان عقلياً محضاً مستنبطاً من الكون المنظور ، أو عقلياً أرشد إليه الوحي المقروء : هو الدليل ، وهذا الدليل الأخير الذي يرشد إليه الوحي ، ويدل عليه ، يجعل الوحي « أو النقل » هو الأسبق من حيث الرتبة ، لأنه يمارس دور التأثير والقيادة ، وهو الأسبق من حيث الوصول إلى المعرفة ، لأن الوحي يرشدك إلى النتيجة مباشرة ويوقفك عليها دون تخبط كثير ، أو تردد طويل ، وهو الأمتن والأوثق لأنه هداية الخالق الخبير ، والإله القدير سبحانه وتعالى[3].

٤ - إن ما قلناه الآن يؤكده الحارث المحاسبي - وهو أول من خص العقل بمصنفٍ خاص في الفكر الإسلامي فيما نعلم - فهو يقول : « والعقل مضمَّن بالدليل ، والدليل

---

(١) انظر : د . الجليند « الوحي والإنسان » ص ٧٧ .

(٢) عادل ضاهر « الأسس الفلسفية للعلمانية » ص ٤٢٤ ، ٤٢٥ .

(٣) راجع للدكتور الجليند « الوحي والإنسان » ص ٧٠ فما بعد .

مضمَّن بالعقل ، والعقل هو المستدِل ، والعَيان والخَبَر هما علة الاستدلال وأصله ، ومحالٌ كون الفرع مع عدم الأصل ، وكون الاستدلال مع عدم الدليل ، فالعَيان شاهد يدل على الغيب ، والخبر يدل على صدق ، فمن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سُفِّه »[1].

إن المحاسبي يشير في نصه السابق إلى التمازج الشديد بين العقل والنقل بحيث أن كلاً منهما يتضمن الآخر ، ويعتبر الأدلة هي الأصل ، والأدلة تكمن في مصدرين العيان «الكون» والخبر « القرآن « ويعتبر الاستدلال هو الفرع ، ولا وجود للفرع دون وجود الأصل ، أي أن العقل لا قيمة له إذا انعدمت الأدلة .

٥ – إذن ليس هناك دَوْر في الاستدلال بالنقل على وجود الله عز وجل وصفاته ، لأن النقل يتضمن العقل ولا ينفصل عنه ، وهذا واضح في القرآن الكريم فهو لا يفتأ يضرب الأمثلة العقلية للإنسان، ويرشده إلى ما في الكون من جمال الصنعة ، وجلال الصائع ، وليس هذا تحصيل حاصل، لأنه ما دامت مهمة النص هي ترجيح دليل على آخر يحسم الشك، وإيصال العقل إلى الدليل من أقرب طريق، ولفت نظر العقل إلى أدلة يعسر عليه أن يتنبه إليها لولا النص ، فإن هذا النص في هذه الحالة يكون قد وفر على العقل وقتاً طويلاً يبحث فيه عن الأدلة ويقارن بينها ، وهداه وأرشده إلى الحق دون عناء . إن النص في هذه الحالة هو الذي يمارس دور القيادة والأسبقية المعرفية وليس العقل .

وهذا ما تنبه إليه ابن تيمية عندما أشار إلى أن المراد بالعقل ليس الملكة أو الغريزة – على حد تعبيره – وإنما هو العلوم المستفادة من هذه الغريزة ، وما دام الأمر كذلك فإننا يجب أن لا ننظر إلى الأدلة النقلية على أنها مجرد ألفاظ فارغة من الدلالات ، بل إنها آيات بينات كما يصفها القرآن الكريم ممتزجة بالأدلة العقلية ، ومشفوعة بالبراهين الضرورية التي توجه العقل وتحكمه[2] . بل إن القاضي عبد الجبار مع أنه اعتبر العقل هو الأصل في الأدلة إلا

---

(١) انظر : المحاسبي «مائية العقل» ص٢٣٢ وانظر : د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير ص٥٣ .

(٢) انظر : د . حسن الشافعي « المدخل إلى دراسة علم الكلام » ص ١٦٦ – مكتبة وهبة الطبعة الثانية ١٤١١ ه ١٩٩١ وانظر للدكتور الشافعي أيضا : «الآمدي وآراؤه الكلامية » ص ١٣٥ و د : أحمد قوشتي ص ٢٦٨ .

أنه استدرك قائلاً : «... وإن كنا نقول إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه عى ما في العقول كما أن فيه الأدلة على الأحكام »[1] وهو المسلك الذي يسعى الإمام ابـن تيميـة رحمه الله تعالى جاهداً لتأكيده في أغلب مصنفاته .

إن القرآن الكريم يفيض بالأدلة العقلية ، والبراهين الضرورية التـي تقنـع المخـالفين ، وتفحم الجاحدين ، بل إن براهين القرآن العقلية تتميـز بالـسهولة والوضـوح ، بيـنما أدلـة الفلاسفة والمتكلمين تتسم بالتعقيد والغموض ، وبراهين القرآن تخاطـب العـالم الراسـخ والأمي الجاهل ، وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى ذلك كما ينقل عنـه ابـن الـوزير اليمنـي فقال : « فإن الله عز وجل ينبه إلى المعاني التي يستخرجها المتكلمون بمعاناة وجهد بألفـاظ سهلة قليلة ، تحتوي على معان كثيرة »[2] ، بل إن الإمام الغزالي اعتـبر أدلـة القـرآن « مثـل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستـضر بـه الأكثرون ، بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي الرضيع ، والرجل القوي ، وسائر الأدلـة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ، ويمرضـون بهـا أخـرى ، ولا ينتفـع بهـا الـصبيان أصلاً»[3] . ولكن لماذا الغزالي وهو الخصم اللدود للعلمانيين ؟ لعل في كلام ابن رشـد مـا يقنعهم أكثر وهو الذي عُدّ رائد العقلانية في الإسلام ؟ [4].

---

(١) القاضي عبد الجبار « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلـة » ص ١٣٩ . وانظـر : سـعيد بـو هـراوة «البعـد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي » ص ٥٤ .

(٢) انظر : ابن الوزير اليمني « ترجيح أساليب القرآن » ط . المعاهد الأزهريـة ١٣٤٩ هــ . ص ٢١ وانظـر د. السيد رزق الحجر «مسائل العقيدة ودلائلها» ص٩٥ وانظر . د. أحمد قوشتي «حجية الدليل النقلي » ص٢٧٨ .

(٣) الغزالي « إلجام العوام عن علم الكلام » ص ٨٨ ، ٨٩ و « فيـصل التفرقـة بـين الإسـلام والزندقـــة » ص١٤١ والرســالة الوعظيـة ص ٥٨ و« الاقتصاد في الاعتقـاد » ص ٧ حيـث اعتـبر كتابـه وأدلتـه الكلامية مثل الأدوية تحتاج إلى طبيب حاذق يحسن استعمالها . وانظـر لأستاذنا الـدكتور الـسيد رزق الحجر «مسائل العقيدة ودلائلها» ص ٩٨ .

(٤) انظر : د . مراد وهبة «ملاك الحقيقة المطلقة» ص ١٥ وانظر : محمد عابد الجابري «التراث والحداثـة » ص ٢٠٥ فما بعد .

لقد اعتبر – ابن رشد – طريقة القرآن في الدلالة على وجود الباري عز وجل برهانية بعكس طرق المتكلمين ، وإذا كان يعتبر الفلسفة أيضاً برهانية فهو إذن يوحد بين العقل والنقل ويعتبرهما شيئاً واحداً كلاهما برهاني ، وهذا ما يوحي به عنوان كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ومن هنا يقول ابن رشد : « قلنا الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها إذا استُقرِئ الكتاب العزيز وُجِدت تنحصر في جنسين:

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع »[١] .

والآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه وتعالى في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة[٢] ، وهاتان الطريقتان بعينهما هما طريقا جمهور العلماء[٣].

هذا الذي يلفت النظر إليه ابن رشد هو ما سعينا لتأكيده وإبرازه في الصفحات السابقة ، بل إن ابن رشد الذي يطنطن به العلمانيون ، يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يؤكد على تبعية العقل للنقل ، فيقول : « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع ، فإن أدركته استوى الإدراكان ، وكان ذلك أتم في المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني»[٤] .

---

(١) انظر : لابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة » تقديم ودراسة محمد عابد الجابري – تحقيق مصطفى حنفي .

(٢) انظر : لابن رشد « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ١٢٠ .

(٣) السابق ص ١٢٢ . وانظر لأستاذنا الدكتور السيد رزق الحجر «مسائل العقيدة ودلائلها» ص ١٠١- ١٠٤ .

(٤) انظر: ابن رشد «تهافت التهافت» ص ٢ / ٧٥٨ تحقيق سليمان دنيا – دار المعارف – الطبعة الثالثة – د ، ت القاهرة . وانظر : جورج طرابيشي – نظرية العقل ص ٩٥ – دار الساقي الطبعة الثانية ١٩٩٦م، بيروت . يشير بعض الباحثين أن موقف ابن رشد هذا قد يكون موقفاً تكتيكياً أي من أجل إرضاء العامة والمسلمين ، وعدم مصادمتهم ، انظر : جورج طرابيشي – نظرية العقل ص ٩٥ ، ولكن الذين يقولون هذا عليهم أن يلاحظوا أنهم يبحثون في الضمائر ، ويحكمون عليها ، وهم الذين يَصِمون علماء المسلمين بهذا في إطار ممارسة الفكر العلماني للتظلم والتشكي .

ثالثاً : إن هناك طريقاً آخر يثبت عن طريقه صدق النبي ﷺ وبالتالي صدق كل ما يخبر به من التوحيد والإلهيات والغيبيات ، وهذا الطريق دلالته ضرورية تلزم العقل بشكل لا انفكاك عنه، وهو طريق المعجزة، فإذا تأيد مدعي النبوة بالمعجزات فقد ثبتت رسالته .

ودعوة كل نبي تتضمن [(١)]:

- أنه مرسل من الله عز وجل ليبلغ الناس .
- أن هناك رباً خالقاً أرسله .
- أن هذا الرب واحد أحد لا شريك له موصوف بصفات الربوبية والكمال .

وتدل المعجزة على النبوة من جهة أنها تصديق من الله عز وجل لرسوله ، وبمثابة قوله للناس صدق عبدي فيما بلغكم عني [(٢)] .

وقد يُعترض هنا بأن المعجزة ذاتها تحتاج إلى نظر عقلي وتأمل حتى يتم التثبت من جهة الإعجاز ، فعاد الأمر إلى النظر والاستدلال ، ولم تبق المعجزة دليلاً مستقلاً ؟

والإجابة : أن المعجزة الحسية مثل انفلاق البحر وانشقاق القمر ، ونبع الماء من بين الأصابع دليل حسي يقهر العقل ، لأنها مما يعجز عنه البشر فهي دليل قاهر لمن يراها بالعيان ، ولمن تُنقل إليه بالتواتر ، والدلالة الحسية فيها ظاهرة وضرورية ، ولذلك تعتبر دليلاً لازماً للعوام وغيرهم وموجبة للتصديق والإذعان ، وقد أنزل الله عز وجل العذاب بأقوام كثيرين لأنهم كذبوا أنبياءهم الذين جاؤوهم بمعجزات باهرة ، وأصروا على مكابرتهم وعنادهم .

وقد عوّل أئمة الأشاعرة على هذه الطريقة في كثير من مؤلفاتهم كالباقلاني [(٣)] والجويني [(٤)] والغزالي [(٥)] والآمدي يؤكد أيضاً أن دلالة المعجزة على صدق الرسول معلوم

---

(١) انظر : أحمد قوشتي « حجية الدليل النقلي » ص ٢٧٤ .

(٢) انظر : للباقلاني « التمهيد » ص ٣٩ وللجويني « البرهان » ١ / ١١٧ وللغزالي « الاقتصاد » ٩٥ ، ٩٧ .

(٣) انظر : الباقلاني « التمهيد » ص ٣٩ .

(٤) انظر : الجويني « البرهان » ١ / ١١٧ .

(٥) انظر : الغزالي « الاقتصاد » ص ٩٥ ، ٩٧ .

بالضرورة ، وبعد أن يثبت صدقه بالمعجزة ، فإذا أخبر عن وجود الله تعالى وصفاته وكلامه ثبت بإخباره من غير دور[1].

وأكد الجويني أن دليل المعجزة لا يتمحض العقل فيه ، لأنه مرتبط بالعادات انخراقاً واستمراراً يقرب - إذا احتفت به قرائن معينة من العلوم البدهية ، والتشكك فيه ينسحب على العلوم الضرورية[2] .

وكذلك معجزة القرآن الكريم عند الباقلاني فإذا « ثبت إعجاز القرآن وانه لا يقدر على مثله إلا الله عز وجل ثبت صدق الرسول ، وعندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن صدقاً واجب الاتباع »[3] ، ومعنى ذلك أن الباقلاني رفض الأساس الذي قامت عليه فكرة الدور[4].

وأما عند ابن رشد فإن دلالة القرآن على النبوة أبلغ من دلالة فلق البحر ، وإحياء الموتى ؛ لأن إعجاز القرآن يدل على النبوة بطريق أهلي مناسب أو جواني، أما تلك فدلالتها على النبوة برانية بمعنى أنها لا تدل على النبوة دلالة قطعية مباشرة إذا انفردت وتجردت عن الاقتران بدعوى النبوة . فدلالة القرآن على النبوة مثل دلالة الإبراء من المرض على الطب ، ودلالة تلك مثل دلالة المشي على الماء على الطب ، ولكن إذا اقترنت بادعاء الطب[5].

رابعاً : هناك فرق بين الرؤية الكلامية للعلاقة بين النص والعقل ، وبين الرؤية العلمانية

---

(١) انظر : الآمدي « غاية المرام » ص ٣٢٩ تحقيق د. حسن محمود عبد اللطيف - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية -القاهرة - ١٣٩١هـ . وانظر : د . الدكتور حسن الشافعي « المدخل إلى دارسة علم الكلام » ص ١٦٨ .

(٢) انظر : الجويني « البرهان » ١ / ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ .

(٣) الباقلاني «إعجاز القرآن» ص٣٢ - عالم الكتب بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٨م.١٤٠٨ هـ.

(٤) انظر : د . حسن الشافعي « المدخل إلى دارسة علم الكلام » ص ١٥٤ . ملاحظة هناك ازدواجية أحياناً في موقف الأشاعرة من الدور وأبرز مثالين مرا معنا على ذلك هما الباقلاني والآمدي ، فهم يتبنونها نظرياً وعملياً أحياناً ، وينقضونها في بعض تطبيقاتهم العملية أحياناً أخرى .

(٥) انظر : لابن رشد « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ١٨٤ ، ١٨٥ - تحقيق مصطفى حنفي ، تقديم ودراسة عابد الجابري .

لا بد من التنبيه إليه ، وهذا الفرق يتجلى في أن الكلامي يقول بأسبقية العقل على النص حتى يثبت الوحي والنبوة ، ثم بعد ذلك تنتهي قضية الدور ، ويصبح العقل تابعاً للنقل ، أما العلماني فإنه يرى أسبقية العقل على النقل بشكل مستمر وعلى طول الخط - كما رأينا عند عادل ضاهر - وهنا يصف العلماني الكلاميين المسلمين الذين ينزلون العقل مكانته بعد النقل بأنهم نصوصيون أو دوغمائيون أو دوجماطيقيون أو حرفيون أو ظلاميون أو أرثوذكسيون أو سلفويون متزمتون ، رجعيون والقائمة طويلة ونكتفي بهذا[1] .

وكان نصيب الغزالي من هذه التهم الجزافية نصيب الأسد ، وصُنّفت مؤلفات خاصة بمحاربة الغزالي[2] ، واعتُبر الغزالي مُكرّساً للعقل الإسلامي المستقيل ، وسبباً للجراح النازفة ، وعاملاً من أهم عوامل التناقض الموجود في مجتمعنا اليوم ، ومثالاً لعلماء السلطة الذين يخدمون توجهاتها وينتظرون حسناتها[3] وشكلاً لأكثر اتجاهات التراث تخلفاً ورجعيةً[4] .

---

(١) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني وإشكالية البنية القراءة » ص ١٣ ، ١١٠ ، ٢٣١ ، ٤٢٠ . وانظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٢ ، ١٧ وله أيضاً : « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ١٩ ، ٢١٠ وانظر : سيد القمني « الفاشيون والوطن »ص ٩ وانظر : محمد عابد الجابري « بنية العقل العربي » ص ٦٦ وانظر : علي حرب « نقد النص » ص ٧٦ ، ١٠٩ ، ١٢٨ وانظر : مراد وهبة « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ٣٦ ومحمد أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص١٢ ، ١٦ ، ١١٣ وله أيضاً : «نافذة على الإسلام» ص ٧ ، ١١٩ ، ١٨٦ ، ٢٣٦ وله أيضاً : «تاريخية الفكر الإسلامي» ص١٣ ، ٤١ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٩٦ ، ١٠٣ ، ١٠٨ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٥٠ ، ١٥٣ .

(٢) انظر : زكي مبارك « الأخلاق عند الغزالي » .

(٣) انظر : محمد عابد الجابري «بنية العقل العربي» ص ٤٨٨ ، ٤٨٩ وله أيضاً . «التراث والحداثة» ص١٧٣ ، ١٧٤ المركز الثقافي العربي - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩١م وانظر : محمد أركون « نافذة على الإسلام » ص ١١٩ - ترجمة صياح اجهيم - دار عطية للنشر ، بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٦م وله أيضاً : « تاريخية الفكر الإسلامي» ص١٣٤ وانظر : نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ١٩ ، ٢١٠ وانظر : علي حرب« نقد النص » ص ٩٦ وانظر : طيب تيزيني « النص القرآني وإشكالية البنية والقراءة » ص ٢٠٥ وانظر : رفعت السعيد « العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم » ص ٣٣ وانظر : محمد سعيد العشماوي «العقل في الإسلام» ص٦٢ ، ٧٣ ، ٨٠ .

(٤) انظر : د . نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٨ .

ونحن لسنا بصدد الدفاع عن الغزالي في هذا الموطن ، إلا أن هذا العداء الشديد للغزالي يكشف لنا عن مقدار العقبة التي يشكلها الغزالي في وجه الفكر العلماني اليوم ، كما شكلها في وجه الفكر اليوناني والغنوصي بالأمس ، لقد كان – ولا يزال – شوكة في حلوق هؤلاء جميعاً تُنغّص عليهم حياتهم ، فكالوا له التهم الظالمة جزافاً وبغير حساب .

إن الذي يهمنا من هذه التهم ما له علاقة بالموضوع الذي نناقشه ، وهو قولهم بأن الغزالي كرس العقل الإسلامي المستقيل ، فهل فعل الغزالي ذلك فعلاً ؟ وما الدليل ؟

يستدل صاحب هذه المقولة(١) بقول الغزالي في المستصفى عن العقل بأنه يدل على صدق النبي « ثم يعزل العقل نفسه » وقد جاء بقول الغزالي هكذا مبتوراً عن سياقه وسباقه دون أي إحساس بالخيانة العلمية ، وفسر ذلك بأنه تشريع لاستقالة العقل الإسلامي بدأ منذ لحظة الغزالي !! .

ولكن لنقرأ ما يقوله الغزالي في المستصفى: «... والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود ، فيقسم الموجود أولاً إلى قديم وحادث ، ثم يقسم المحدَث إلى جوهر وعرض ، ثم يقسم العرض إلى ما تشترط فيه الحياة من العلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر ، وإلى ما يستغني عنها كاللون والريح والطعم ، ويقسم الجواهر إلى الحيوان والنبات والجماد، ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض ، ثم ينظر في القديم فيبين أنه لا يتكثر ، ولا ينقسم انقسام الحوادث ، بل لا بد أن يكون واحداً ، وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصاف تجب له ، وبأمور تستحيل عليه ، وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل ، ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه ، ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه ، وأن العالَم فعله الجائز ، وأنه لجوازه افتقر إلى محدِث ، وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة ، وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات ، وأن هذا الجائز واقع . عند هذا ينقطع كلام المتكلم ، وينتهي تصرف العقل ، بل العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ، ويعترف بأنه يتلقى من النبي ﷺ بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا

---

(١) محمد عابد الجابري «الخطاب العربي المعاصر» ص ٣٩ – مركز دراسات الوحدة العربية – ط ٤ / ١٩٩٢م.

يستقل العقل بدركه، ولا يقضي أيضاً باستحالته، فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة، وكون المعاصي سبباً للشقاوة، ولكنه لا يقضي باستحالته أيضاً، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه، فإذا أخبر عنه صدّق العقل بهذا الطريق فهذا ما يحويه علم الكلام»[1].

إن نص الغزالي هذا يبين رؤيته لقضية الدور وإلى أين تظل سارية وأين تنتهي؟ وهو يمثل في ذلك الرؤية الكلامية، والفرق بينها وبين الرؤية العلمانية في هذا الملمح الدقيق، فالعقل بعد أن يكون قائداً عند المتكلمين يصبح مَقُوداً، ويعزل نفسه بنفسه لأنه وجد قائداً أبرع منه في القيادة، وأكثر تحقيقاً للسلامة، وينتهي هنا دور العقل كقائد، وليس انتهاءً بمعنى الاستقالة التامة.

إن من الظلم أن يوظَّف هذا النص الرائع للغزالي في مقولة العقل المستقيل، لأن الغزالي واضح جداً في أن العقل يُغيّر موقعه فقط من القيادة إلى الوزارة، ويتراجع إلى الخلف خطوة واحدة فقط خلف النص، لأنه اكتشف أن لمعرفته حدوداً يجب عليه أن يقف عندها، وأن لا يتجاوزها لأنه لا يفصل فيها إلا الوحي. إن هذا واضح ومُصرَّح به في كلام الغزالي السابق إذ إن العقل «يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي ﷺ بالقبول ما يقوله في الله عز وجل واليوم الآخر، مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضي أيضاً باستحالته». فالعقل لا يستقيل وإنما يعزل نفسه عن معرفة الغيب، ويترك زمامه للنص يقوده إلى شاطئ السلامة، ولو تُؤُمِّل في عبارة الغزالي لتبين أنها في غاية الدقة، إنه يقول: إن العقل هو الذي يعزل نفسه، وليس قرار العزل آتياً من سلطة أخرى، وبالتالي فإن قرار العزل قرارٌ عقليٌّ خاص بمجالٍ معين هو الغيب وليس استبدادياً أو قهرياً.

إن هذه الرؤية الكلامية التي يمثلها الغزالي لا تحتاج إلى كثير استدلال، فنصوص المتكلمين التي تؤكد على التوافق الدائم بين العقل والنقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تصل إلى درجة التواتر والبداهة، والغزالي في كل كتبه يؤكد على ملازمة

---

(١) الغزالي «المستصفى» ص ٥ - ٦.

العقل للنقل « أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه القرآن والشرع »[1] كما يؤكد الغزالي على استحالة التعارض بين العقل والنقل ، وأنه إذا ما حصل تعارض فإما أن الأصل العقلي فاسد ، أو أن العقل عاجزٌ عن الإدراك ولكنه لا يحيل[2] وهو نفسه الذي يؤكده ابن تيمية « إن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه ، بل بما يعجز العقل عن معرفته »[3] أو أن النص لم يُفهم على وجهه المراد الصحيح ، ولم يقل أحد بأن النص غير صحيح أو مختَلِف أو متناقض - ونقصد بالنص هنا القرآن الكريم - بل الاتهام يوجه إلى العقل نفسه بأنه لم يستوعب الوحي كما يجب ، وكل هذا يؤكد أن العقل لم يستَقِلْ ، وإنما أخذ موقعاً جديداً وراء النص .

ولذلك يعيب الغزالي على من يظن أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر ﷺ «وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر» . كذلك : « كيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر ، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ، فليت شعري كيف يُفزَع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر ، أولا يعلم أن خطأ العقل قاصر ، وأن مجاله ضيق منحصر ، هيهات هيهات قد خاب على القطع والثبات ، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات، فمثال العقل: البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن : الشمس المنتشرة الضياء ... فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن مثاله : المتعرض لنور الشمس مُغمِض الأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور »[4] .

إن اعتبار الغزالي للعقل مع الشرع نوراً على نور يعني أنهما شيءٌ واحد ، وفيه دلالة على

---

(١) الإمام الغزالي « المستصفى » ١ / ٣ . بيروت - دار إحياء التراث العربي ط ٣ / ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ م .

(٢) انظر : السابق ص ٦ .

(٣) ابن تيمية « درء تعارض العقل والنقل » ١ / ١٤٧ . تحقيق د . محمد رشاد سالم - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - ط١ / ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م .

(٤) الغزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ص ٣ ، ٤ .

الوحدة أكثر من قول ابن رشد عن الحكمة بأنها « صاحبة الشريعة ... والأخت الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة »[1] ، فالأخت يمكن أن تتميز عن أختها ، أما النور إذا اختلط بالنور تمازجا فلم يتمايزا . إن هذا هو ما توصل إليه باحث معاصر في كتابه: « وحدة الفكرين الديني والفلسفي » بل إنه أضاف إلى السابقين رفض مبدأ الاتصال ، لأن ذلك يعني أن ثمة شيئين منفصلين يراد الوصل بينهما ، والحقيقة أن العقل والوحي شيء واحد ، والانفصال الحاصل يأتي من جراء التوظيف التاريخي[2] .

نعم إنهما شيء واحد إذا استطاع العقل أن يتخلص من أخلاط الجسد ، ويسمو إلى إشراقة الوحي ، ولكن بما أن هذا في غاية الندرة فإن الوحي جاء هادياً ومرشداً ومُبيِّناً ، ومهمة العقل بعد أن يثق بالوحي هي أن يفهم هذا الوحي ، ويتمعن فيه جيداً ، ، ويحسن استنزاله من الكتاب المقروء إلى الواقع المعيش[3] .

وبذلك أظن أنه قد اتضح لنا إن إشكالية الدور التي يستعيدها الخطاب العلماني إشكالية زائفة ، وخصوصاً إذا أقر هذا الخطاب بالوحي وأقر بصدقه وإعجازه ، فإن الزيف يزداد بروزاً وظهوراً ، إلا إذا ادعى هذا الخطاب أن النص لا مفهوم له إلا ما يُقوِّله قارئه ، وليس له مفهومٌ مستقلٌ - خارجاً - يُستنبَط ضمن قواعد معينة . إن هذه إشكالية ستتطرق لها فيما بعد إن شاء الله عز وجل .

لعلنا يمكننا أن نؤكد الآن أن العلمانية الصلبة التي زعمها عادل ضاهر ، وأقامها - كما تراءى له - على أسس فلسفية عقلية حتمية تستغني عن الوحي والنبوة والشريعة لا يمكنها أن تثبت أمام النقد والتحليل والدراسة ، وأنها تنهار عند أول سؤالين : ما هو

---

(١) ابن رشد : «فصل المقال» ص ٦٧ - تحقيق د. محمد عمارة - دار المعارف - القاهرة ط٢/ ١٩٨٣ .

(٢) انظر : أبو يعرب المرزوقي « وحدة الفكرين الديني والفلسفي » ص ١٦٨ - دار الفكر - دمشق - الطبعة الأولى محرم ١٤٢٢ هـ أبريل ٢٠٠١ م .

(٣) ولكن الذي حصل في العالم المعاصر أن العلمانية مزقت العالم المقدس الذي كان إلهياً وطبيعياً في آن واحد وكان مخلوقاً وشفافاً أمام العقل ، ولم تحل محله عالم العقل ؛ لأنها ردت الغايات الأخروية إلى عالم لا يستطيع الإنسان أن يبلغه. انظر : آلان تورين «نقد الحداثة» ص٢٢ ، ٢٣ .

العقل ؟ وما هي أسسه الفلسفية ؟ وهو ما تجنبت دراسته الإجابة عليه .

لقد عرضنا العلمانية وأسسها الفلسفية كما يراها عادل ضاهر وذلك لأنها تشكل جوهر العلمانية ، ولا يختلف معه الخطاب العلماني فيما يقرره ، ولكننا إلى الآن لم نحاول أن نقدم حداً للعلمانية في الخطاب العربي الإسلامي أو العلماني إذا كان ذلك ممكناً ، وهو ما سنحاوله في المبحث التالي .

* * *

المبحث الثاني

العلمانية في الخطاب العربي

تمهيد :

لقد تحدثنا فيما سبق عن تعريف العلمانية في المصادر الغربية ، ثم تناولنا الطريق الذي تسربت منه العلمانية إلى البلاد العربية والإسلامية بالدراسة والنقد ، وتطرقنا بعد ذلك لانتقال المصطلح إلى المعاجم العربية .

واقتضانا ذلك أن نتعرض لبعض العلاقات القائمة بين مفهوم العلمانية وبعض المفاهيم المرتبطة به أو المضافة إليه ، ولم يكن كافياً بنظري أن أسرد ما يقال عن العلمانية والعلاقات المتشابكة معها دون أن نتعرض لها بالنقد والتحليل مما اضطرنا إلى الإسهاب قبل أن نصل إلى محاولة تعريف العلمانية في الدراسات العربية . ومع أننا عرضنا فيما سبق من خصائص العلمانية ما يكاد يعطي تصوراً كافياً لها إلا أننا سنبحث فيما إذا كان من الممكن أن تحد العلمانية بتعريف جامعٍ مانع يتسم بالدقة والشمول ، وسنتناول هنا هذا الموضوع من منظورين : العلماني أولاً ، والإسلامي ثانياً .

المطلب الأول : المنظور العلماني :

أولاً : محاصرة الدين :

العلمانية عند محمد أركون تجسم المظهر الوضعي البشري للإنسان فهي «تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان »[(١)] ، ولكن التعميم في كلام أركون هنا نوع من التشغيب ؛ لأنه إذا حصل في تاريخ أوربا أن قامت السلطات الدينية بخنق حرية التفكير في الإنسان ، فإن هذا الخنق لم يحصل في الإسلام .

وهي عنده ليست موقفاً من الدين بل من قضية المعرفة ، يدخل فيها الدين أيضاً ، تقول بالدين وتبحث فيه بحثاً علمياً ، ولا تقصد هدمه ألبتة . إن هدف كل موقف علمي هو

---

(١) د . أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٩٤ وانظر : د . فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ٤٤ .

فضح الثوب التنكري التمويهي الذي ارتداه الفكر الإسلامي العربي[1].

والسؤال هنا: من الذي يحدد إذا كان هذا الثوب الذي يرتديه الإسلام ثوباً تمويهياً تنكرياً أم ثوباً حقيقياً؟ ثم ما هو المقصود بالموقف العلمي هنا؟ إن ما يعتبره أركون علماً يعتبره غيره ظناً أو تخميناً، وما يعتبره غيره علماً يعتبره هو خرافة وأسطورة. فمن الذي يحكم؟.

وهي عنده أيضاً – أي العلمانية – لا تُلغي الدين أو الممارسة الدينية بل تُخرج السياسة والتنظيم الاجتماعي من حيّز الممارسة الدينية، كما تخرج الممارسة الدينية من الحيّز الاجتماعي والسياسي كي تعيدها إلى إطارها الوحيد في الحيز الشخصي[2].

إن الدين عند أركون إذن مسألة شخصية لا تتجاوز الذات. وهو سقوط في التعميم مرة أخرى فالإسلام يختلف عن المسيحية في كونه يتسم بالشمولية، ويرفض هذه المحاصرة التي يرغب بها أركون، وينظم حياة الإنسان والمجتمع والأمة في كل الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، وتعاليم الإسلام ترافق الإنسان المسلم في كل لحظات حياته منذ أن يولد وتكون المسؤولية على والديه إلى أن يفارق هذه الحياة، وتغطي كل تصرفاته وسكناته من إماطة الأذى عن الطريق إلى التوحيد، ولقد أدرك المسلمون «أن اقتصار الدين على المجال الخاص للشخص هو أولى الخطوات للقضاء عليه والتخلص منه»[3].

هذه المحاصرة للدين إلى الحيز الشخصي تكاد تكون خصيصة أساسية في العلمنة، يتفق فيها العلمانيون المتطرفون والمعتدلون، فعند عادل ضاهر كما رأينا سابقاً العلمانية هي «موقف من المعرفة العملية – المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية – مؤداه أن هذا النوع من المعرفة لا يجد ولا يمكن حتى من حيث المبدأ أن يجد أساسه الأخير في

---

(١) انظر: أركون «مجلة الإحياء العربي» عدد ٥ تشرين الأول ١٩٧٩م، ص ١٣، وانظر له «العلمنة والدين» ص ٧٣، ٧٩، ٨١ ترجمة هاشم صالح – دار الساقي – بيروت ط٢ / ١٩٩٣م.

(٢) انظر: أركون «العلمنة والدين» السابق نفسه وانظر: فتحي القاسمي «العلمانية وانتشارها ..» ص ٤٨، ٤٩.

(٣) مراد هوفمان «الإسلام في الألفية الثالثة» ص ٢٣.

الدين »[1].

ثانياً : النسبية :

إن العقل إذن هو المرجعية الأولى وهذه خصيصة أخرى تكاد تكون هي جوهر العلمانية ، وهو ما يعنيه مراد وهبة عندما يعرف العلمانية بقوله : « إنها تعني أنه لا سلطان على العقل إلا للعقل نفسه »[2] ولكن هذه العقلانية العلمانية التي يريدها مراد وهبة تتسم بخصائص أساسية كل واحدة من هذه الخصائص تُطرح – لأهميتها – على أنها تعريف للعلمانية :

أولاهما : النسبية المطلقة فالعلمانية عنده في مكان آخر هي : « التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق »[3].

الثانية : العقلانية العلمانية تعني إنكار الغيب وكل ما سوى المادة أو بتعبير مراد وهبة «هي تحديد الوجود الإنساني بالزمان والتاريخ »[4]، ومعنى ذلك أنه لا يُنظَر إلى ما وراء الزمان والتاريخ ، لأن هذا الماوراء يعني المطلق ، والمطلق مرفوض .

الثالثة : العقلانية العلمانية تعني إقصاء المقدس ، ومحاصرته فهي « انتزاع ما هو مقدس مما هو مدني »[5]. ويتفق رفيق حبيب مع مراد وهبة في ذلك حين يعرف العلمانية بأنها : «نزع القداسة عن الدين ، أي عن المقدس » [6]. إنه لولا المقدس لما كانت العلمانية ، أو لما تميزت فهي على ذلك ضد المقدس، ولأنها ضد امتازت لأنه « بضدها تتميز الأشياء» . إلا أن رفيق حبيب يضيف أن العلمانية نفسها تحولت إلى مقدس ولها مقدساتها إذ « جعلت

---

(١) انظر : عادل ضاهر : « الأسس الفلسفية للعلمانية » ص ٦١ ، ٧٤ .

(٢) انظر : جريدة الأهرام ١٢ / ٣ / ١٩٩٧م ، و « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ١٨ ، ويطرحه في كتابه هذا على أنه تعريف للتنوير ولا غرابة في ذلك فالعلمانية عند هؤلاء هي التنوير .

(٣) مراد وهبة « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ٢٩ .

(٤) المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ٧٠ .

(٥) مراد وهبة « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ٣٠ ، ٣١ .

(٦) المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ٨٨ .

من المادي والدنيوي وغير المقدس مقدساً ضمنياً » إن القداسة « تم سحبها من مجال المثال المتجاوز للمادة إلى المادة نفسها » وأصبح أي تفكير ينزع القداسة عن المادة يعتبر تفكيراً ظلامياً وخارج العصر[١].

هذه الخصائص الثلاث التي استخلصناها من دراسات مراد وهبة يمكن إرجاعها – عنده – إلى التاريخ القديم « فالكلمة secularism مشتقة من saeculum وهو لفظ لاتيني أي العالَم ، ولكن ثمة لفظ آخر لاتيني يعني العالم هو mundus والفارق بين اللفظين اللاتينيين أن لفظ saeculum يطوي على الزمان ، أما لفظ mundus فينطوي على المكان ، وهو لهذا يعني باللاتينية لفظ cosmos أي الكون أو الجمال والنظام .

فلفظ saeculum يعني أن العالم مُتزمّن بالزمان ، أي أن له تاريخاً ، أما لفظ mondus فهو يعني أن التغير حادث في العالم ، وليس حادثاً ل « العالم » وبالتالي فالعالم ثابت وليس له تاريخ ، وبهذا المعنى فإن لفظ saeculom ترجمة للفظ اليوناني oeon ومعناه العصر أو الفترة الزمنية .

وهذه الازدواجية في اللغة اللاتينية قد أفضت إلى مشكلة لاهوتية وهي الخلاف الحاد بين الرؤية المكانية للوجود عند اليونان ، والرؤية الزمانية عند العبرانيين ، فالعالم عند اليونان موجود في مكان، والأحداث تمر في داخل العالم ، ولكن لا شئ يحدث لـ «العالم» ، ومن ثم فليس لديهم تاريخ للعالم ، أما عند العبرانيين فالعالم في جوهره تاريخ أي مُتزمّن .

هذا التناقض بين اليونانيين والعبرانيين في مفهوم العالم قد تم رفعه في العصر الوسيط وذلك بتقديم العالم المكاني أو الديني [المقدس] على العالم التاريخي أو العلماني ، وأصبح لفظ علماني محصوراً في معنى ضيق إذ أُطلق على الكاهن الذي يتحمل إدارة إيبارشيه فيقال في هذه الحالة: إن الكاهن قد تعلمن secularized ثم اتسع اللفظ عندما استقل الامبراطور عن بابا روما ، وتجسد الانفصال بين ما هو روحاني وما هو علماني في مؤسسات ، فانتقلت بعض المسؤوليات من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية ، وسمي هذا الانتقال

---

(١) المسيري « السابق » ص ٨٨ .

بالعلمانية »[1].

ثم تطور الفكر العلماني على يد لوثر تحت مسمى الإصلاح الديني ، والذي يعني «الفحص الحر للإنجيل» ، أي تأويل النص الديني من غير معونة من سلطة دينية[2] ، ثم شمل الفكر العلماني الحياة السياسية على يد مكيافللي ، وهو ما أشرنا إليه في الفصل الأول .

إن ما يريد أن يقوله مراد وهبة أن العالم قديم عند اليونان وحادث عند العبرانيين ، وبالتالي فالنظرة اليونانية للعالم لم تكن نظرة علمانية ، لأنها تنظر إلى العالم على أنه بلا تاريخ ويتسم بالثبات ، والتغير الذي يحصل ، يحصل فيه وليس له . أما النظرة العبرانية فهي نظرة علمانية لأنها ترى العالم متغيراً تاريخياً ، وليس له ثبات، والزمان يُغيِّر العالم بما فيه ، وليس ما فيه فقط ، ومعنى ذلك أن مراد وهبة يريد أن يؤسس للنسبية التاريخية المطلقة من هذه البداية، حيث ما دام العالم مُتزمّناً بالزمان فإن كل ما فيه من قيم وأخلاق ومقولات تعتبر نسبية تاريخية ، وسنعود إلى ذلك مفصلاً فيما بعد .

لكن المتأمِّل هنا يلاحظ سذاجة في تقرير مراد وهبة ؛ لأنه افترض أن العبرانيين يعتبرون الزمان خارج العالم، وأن هذا الزمان هو المتحكم في العالم ، في حين أن العبرانيين وكل أصحاب الشرائع السماوية يعتبرون الزمان داخل العالم ، والمتحكم في كل ذلك – الزمان والعالم بما فيهما – هو الله عز وجل ، ولذلك فالتغير يحصل للعالم ، وللزمان وفق مقاصد إلهية ، وليس بطريقة عشوائية أو حتمية .

إن الرؤية اليونانية – حسب فكرة مراد وهبة – هي التي تناسبه لأنها أقرب إلى تأليه الزمان والوجود ، وبالتالي فإن التغير الحاصل في العالم خاضع لسلطان الزمان والتاريخ ، وليس لأية قوة أخرى . وهو ما يتفق مع ما رأيناه في الفصل الأول من أن العلمانية ضاربة بجذورها في الفكر اليوناني . ولكن يجب أن لا يُفهم من كلامنا أننا ننفي العلمنة عن اليهود ، وإنما ننفي الربط بين رؤيتهم للزمان وبين العلمنة ، وإلا فإننا إذا اعتبرنا العلمانية

---

(١) مراد وهبة « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) انظر : السابق : ص ٢٤ .

هي الدنيوية – كما سنفصل لاحقاً – فإن اليهود قد تربعوا على عرشها لأن الدنيوية تعشش في أدمغتهم وعقولهم وقلوبهم وأجسادهم وأرواحهم ، وقد أنّبهم الباري عز وجل لذلك كثيراً في تنزيله[1].

ثالثاً : السيرورة :

يفضل عبد المجيد الشرفي التعريف الذي يقترحه بيترجي للعلمانية فهي عنده «السيرورة التي بها تخرج قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية »[2] ، وهو أشمل مما يقرره محمد أحمد خلف الله حيث العلمانية عنده « حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية ، وليست فصل الدين عن الدولة ، ولا تمنع حركة الفصل هذه من أن تعمل السلطتان جنباً إلى جنب في الحياة ، إن الواحدة منها لن تحل محل الأخرى أو تلغيها ، وإنما تعمل حرة مستقلة من غير أن تتأثر بالأخرى أو تؤثر فيها »[3]. وكلا التعريفين السابقين أشمل من تعريف فؤاد زكريا الذي يرى أن العلمانية هي : « الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة »[4] ، وأشمل من هذه كلها تعريف فتحي القاسمي للعُلمانية بأنها « نزعة استقلالية بشرية انبنت على انسلاخ عن سيطرة المفاهيم الدينية على الإنسان »[5] ، ثم يزيد القاسمي رؤيته وضوحاً بقوله : « إن العلمانية – بناء على ما سبق – تصور وضعي لمختلف أنشطة الإنسان بعيداً عن التأويلات المفارقة ، وليس في ذلك بالضرورة تحامل على الدين ، ومن هذا المنطلق تصبح العلمانية مظهراً بشرياً

---

(١) قال عز وجل: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِۖ فَلَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴾ سورة البقرة : آية ٨٦ ، وقال سبحانه : ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمۡ أَحۡرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٖ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمۡ لَوۡ يُعَمَّرُ أَلۡفَ سَنَةٖ وَمَا هُوَ بِمُزَحۡزِحِهِۦ مِنَ ٱلۡعَذَابِ أَن يُعَمَّرَۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ﴾ سورة البقرة : آية ٩٦ .

(٢) انظر : د. عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ٥٤ .

(٣) د. المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ٦٣ .

(٤) السابق ص ٦٥ .

(٥) انظر : د. فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ٤٧ .

يعود إليه الإنسان في كل ما يربطه بمحيطه البيئي والبشري والمعرفي »[1] .

ومع أن القاسمي قال بأن العلمانية ليست متحاملة على الدين إلا أنه يعود فيقول : « لقد جعلت العلمانية الدين في وضع جديد يسوده الحرج ، ولم تلغه ، وإنما قيدت مجال نشاطه»[2] ، وهو ما عبر عنه أركون بالحيّز الشخصي كما رأينا آنفاً .

إن تعريف القاسمي السابق لم يُشر إلى التقابل والتضاد بين الرؤية الوضعية والرؤية الدينية وهو ما لم يغفل عنه تعريف المؤتمر العام الدائم للتيار العلماني في لبنان حيث العلمانية في وثيقة هذا المؤتمر « نظرة شاملة للعالم أي للإنسانية جمعاء ، والكون كله تؤكد استقلالية العالم بكل مقوماته وأبعاده وقيمه ، تجاه الدين ومقوماته وقيمه، والاستقلالية تعني أن هناك قيماً ذاتية فعلية للعالم غير مستمدة من الدين وغير خاضعة له »[3] ، وفي نفس الإطار يدور تعريف الباحث السوداني عبد السلام سيد أحمد إذ إن العلمانية عنده تقوم « على إحلال منظومة متكاملة من القيم والأخلاق والعلائق الإنسانية أو الإنسية مقابل الدينية »[4].

وأما عزيز العظمة فإنه يبدأ بالنظرة الجزئية للعلمانية ثم يتجه نحو الشمولية حتى تصبح العلمانية مرادفة للعولمة ، فالعلمانية أولاً هي : « عزل الدين عن السياسة » ثم هي : «الاستقلال النسبي للمجتمع عن التحكم الرسمي به » ثم يعبر عن علاقة العلمانية بالمعرفة فيصفها بأنها « نفي الأسباب الخارقة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية »[5] ، ثم يعرب عن المنظور العلماني للجانب الأخلاقي فتكون العلمانية هي : « عدم ربط الأخلاق بالثوابت ، وإنما ربطها بالتاريخ والزمن »[6] وهو بذلك يتفق مع ما ذكرناه سابقاً عن رؤية مراد وهبة للعلمانية . ثم يضيف -العظمة بأن الأخلاق يجب أن تربط « بالوازع

---

(١) السابق ص ٤٨ .

(٢) السابق ص ٤٨ .

(٣) انظر : ل . دونوروا وألبير بايه « من الفكر الحر إلى العلمنة » ص ١٢٢ ترجمة د. عاطف علي - دار الطليعة - بيروت - ط ١ / ١٩٨٦م .

(٤) د . المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ٧٢

(٥) انظر : عزيز العظمة « العلمانية من منظور مختلف » ص ٣٧ .

(٦) انظر : عزيز العظمة « العلمانية من منظور مختلف » ص ٣٧ .

والضمير ، بدلاً من الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة »[1] .

ويتساءل د. المسيري : ما هو الضمير ؟ هل هو أيضاً مرتبط بالزمن والتاريخ ؟ ويرجح أنه ما دام العظمة يعتبر الأخلاق نتاج التاريخ والزمن ، فالضمير هو الآخر كذلك لا علاقة له بالثوابت[2] .

ثم يطم – العظمة – ظاهرة العلمانية لتصبح « وجهة تاريخية على نحو مقرر لا انفكاك عنه على جميع الصعد» ويسميها «الزمانية العالمية» وتصبح العلمانية أمراً تمليه القيم العالمية، ويتساءل د . المسيري مرة أخرى : ما هو مصدر هذه القيم العالمية ؟ وما مضمونها ؟ وما هي المرجعية التي تفرضها ؟ لكن العظمة لا يترك السؤال بدون إجابة فيجيب بأنها تستند إلى « مركب علماني من النفعية والعلموية والتطورية »[3]. النفعية هي التي فلسفها جون استيوارت مل ثم وليم جيمس وجون ديوي . والعلموية هي النزعة العلمية الطبيعية التي بدأها كوبرنيقوس وكبلر وفرنسيس بيكون وغيرهم من رجال النهضة الأوربية . وكل هذا تحدثنا عنه في الفصل الأول . أما التطورية فهي مجموعة نظريات تعد تطبيقات لمبدأ التطور الدارويني ذات أصل مادي نفعي كرسها هربرت سبنسر ، ودور كهايم ، وماركس ، وأوجست كونت[4] .

ولكن الذي يلفت النظر في ما يكتبه عزيز العظمة أنه يلجأ دائماً إلى الاستفزاز ، وكأنه يدعو إلى المبارزة والنزال « فالعلمانية عنده هي التي تستند إلى النظرة العلمية بدل الدينية الخرافية ، إلى شؤون الكون والطبيعة على العموم ، وتؤثر الكلام في علم الفلك على الكلام القرآني حول التكوير ، والكلام في الجغرافية الطبيعية على الكلام حول جبل قاف ، والأخذ بالاعتبار العقلي ، بدل الاعتبار الإيماني والخرافي لأمور كالمعراج والطوفان وانقلاب العصي أفاع والمشي على الماء ، وإحياء الموتى ، وشق البحر ، وانفلاق الكواكب

---

(١) السابق نفسه .

(٢) المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ٧٤ .

(٣) انظر عزيز العظمة « العلمانية من منظور مختلف » ص ٣٧ فما بعد وانظر : المسيري « السابق » ص ٧٥ .

(٤) انظر : د . المسيري « موسوعة اليهود واليهودية » ١ / ٢٦٤ .

والنجوم »[1] .

إنها محاولة لاختزال كل ما لا يروق له إلى صورة كاريكاتورية ، الأمر الذي يسهل عليه إصدار الأحكام بتعالٍ وغطرسة ، وشعور بالنشوة[2] .

ويأبى العظمة إلا أن يؤكد شجاعته العنترية فينظر إلى الآخرين بمرآة مصغِّرة تريه الآخرين حوله كأنهم ذباب يجب أن يُذاد ، أو نملٌ يجب أن يُداس ، إنه شجاع والآخرون جبناء يقول : « هذا مع أنني أصر على استخدام عبارة العلمانية لأن الذين يجنحون إلى استخدام غيرها في هذه الأيام إنما يفعلون ذلك تقية وتفثفة ، وبوجل أمام مناهضيها »[3] .

ومع أنني قرأت كثيراً في كتب التفسير والتاريخ ولكنني لم أسمع بجبل قاف ، ولم يطرق هذا الاسم أذني في أيٍّ من هذه المصادر ، نعم لقد قرأت عندما كنت في المرحلة الابتدائية قصص « ألف ليلة وليلة » وتمتعت كثيراً بأخبار جبل قاف الموجود في جزائر «واق الواق» ، ومع أنني لا أستبعد أن يوجد شيءٌ من هذا في مصادر التراث والتاريخ ، ولكن إذا كان المؤرخون والمفسرون قد نقلوا لنا كل ما سمعوه بأمانة فهل نختزل رؤيتهم وعقولهم إلى أتفه خرافة نقلوها لنا !! ؟

إن البحث في القمامة أحياناً يصبح مرضاً مُزمناً يحتاج إلى علاج نفسي قبل أن يتفاقم إلى أزمة عقلية .

المطلب الثاني : القراءة العلمانية للواقع :

أولاً : العلمانية الحتمية :

العلمانية عند هذه الثلة من المفكرين ليست خياراً إيديولوجياً بقدر ما هي واقع تاريخي موضوعي في آن[4] ، وهذا يعني أنها ظاهرة حتمية لا مرد لها[5] ، أو ظاهرة طبيعية كالزلازل والبراكين ، وهي واقعة لا محالة ، لأن الغرب هو السائق والقطار

---

(١) د.عزيز العظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٥٦ .

(٢) انظر : د . المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ٢٣٠ .

(٣) د. العظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٥٧ .

(٤) انظر : د . عزيز العظمة « العلمانية تحت المحهر» ص ١٦٨ .

(٥) انظر : د . فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ٥٢ .

تحرك[١]، ولذلك ينصحنا دعاتها أن نكف عن المقاومة والمواجهة لأن هذا لن ينفعنا ولن يجدينا شيئاً فالتيار جارف[٢].

ولكن السؤال : لماذا هذه الوثوقية المطلقة في تأكيد حتمية العلمانية ، ولماذا هذه المصادرة على التاريخ والمستقبل ؟

الإجابة : من منظور علماني تتمثل في كون الدراسات الأوربية والأمريكية المتطورة اعتبرت العلمانية واقعاً مُسلَّماً به ولا يختلف في ذلك اثنان ، واعتبرت العلمانية أمراً محسوماً أو يكاد[٣].!! وما دامت أمريكا قالت فقد صدقت !!!.

أما نحن –العلمانيون فلا نزال نسمع نداءات تعتبر العلمانية أمراً مدسوساً[٤] ، ولا يزال الحديث عن العلمانية في واقعنا العربي يجلب التهم بالوقوع تحت هيمنة الغزو الغربي ، ويغلب على الكتابات الإسلامية المنطق العدائي ، والأفكار المتشنجة ، ومعالجات يغلب عليها الخطاب الاحتفالي ، ويلاحظ ذلك فيما يكتبه أنور الجندي ، وعماد الدين خليل ، ومحمد مهدي شمس الدين ومحسن الميلي[٥] ، هذا « النوع من المفكرين الإسلامويين » !![٦] الذين يستبطنون مواقف « أيديولوجية » عن العلمانية[٧] .

ولكي يدعم الفكر العلماني رؤيته في حتمية الظاهرة العلمانية يبحث في الواقع الاجتماعي عما يؤكد ذلك :

لقد قال قاسم أمين قبل مائة سنة : « وكل ناظر في أحوال هيئتنا الاجتماعية الحاضرة يجد فيها ما يدل على أن النساء عندنا قطعن دور الاستعباد ، ولم يبق بينهن وبين الحرية إلا

---

(١) انظر : د. طارق حجي « الثقافة أولاً وأخيراً » ص ٩٨ .

(٢) انظر : د. القاسمي « السابق » ص ٢٧ .

(٣) السابق ص ٢٣ .

(٤) السابق : ص ٤٢ وانظر : د. عزيز العظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٦٨ .

(٥) انظر : د.فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها .. » ص ٢٤ .

(٦) انظر : د.عادل ضاهر « الأسس الفلسفية للعلمانية » ص ٤١ .

(٧) انظر : السابق : ص ٤٢ ، ٤٣ .

حجاب رقيق ، إذ يرى :

- شعوراً جديداً عند المصريين بالحاجة إلى تربية بناتهم بعد أن كن جاهلات .

- انزواء ظاهرة الحجاب وتلاشيها شيئاً فشيئاً .

- تراجع الشبان عن الزواج على الطريقة التقليدية وتأففهم من الفصل بينهم وبين مخطوباتهم .

- اهتمام الحكومة وبعض أبناء البلاد وفي مقدمتهم صاحب الفضيلة الشيخ محمد عبده بإصلاح المحاكم الشرعية »[(١)] .

وعبّر طه حسين عن أثر العلمانية في الحياة المصرية عندما قال : « حياتنا المادية أوربية خالصة في الطبقات الراقية وهي في الطبقات الأخرى تختلف قرباً وبعداً من الحياة الأوربية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات ... »[(٢)] .

هكذا وصف دعاة العلمانية الحال في الربع الأول من القرن العشرين فما حالها عند دعاتها اليوم ؟

« العلمنة تكتسح اليوم تحت غطاء ديني وشعارات دينية كل أرض الإسلام ولا أحد يعلم ذلك »[(٣)] والأمارات الدالة على العلمانية في حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بينة أكثر من أي وقت مضى ، مثل تولي المحاكم المدنية لزمام القضاء ، وإزاحة المحاكم الشرعية عن مركز الصدارة وتهميشها[(٤)] .

وتعلْمَن الزمان باستخدام التقويم الشمسي بدلاً من التقويم القمري المرتبط بالشعائر والطقوس ، وتَعلْمَن المكان بحيث أصبح الاعتبار للوطن والقومية بدلاً من الدين ،

---

(١) انظر : قاسم أمين « المرأة الجديدة » ضمن « الأعمال الكاملة » ص ٥١٢ ، ٥١٣ تحقيق د . محمد عمارة – دار الشروق – القاهرة.

(٢) طه حسين « مستقبل الثقافة في مصر » ص ١ / ٣٠ .

(٣) أركون « الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان » مقال في مجلة الفكر المعاصر عدد ٦٢ ، ٦٣ ترجمة هاشم صالح .

(٤) انظر : د.عزيز العظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٦١ . وانظر له « دنيا الدين في حاضر العرب » ص ٦٥ فما بعد دار الطليعة – بيروت ط١ / ١٩٩٦ م .

وتَعلْمَنت المعرفة عندما استندت إلى الطبيعة والتاريخ بدلاً من الكتب المقدسة كمرجعيات ، وتعلمنت السلطة السياسية عندما اعتَبر الدستور المشاركة الشعبية بدلاً من الاستخلاف في الأرض[1].

حصل هذا لدينا عندما استبدلنا المحامين والقضاة والأساتذة المدنيين بالشيوخ والفقهاء وقضاة الشرع ، والمكاتب الرشدية بالمدارس الشرعية والكتاتيب ، ثم بالمدارس والجامعات ، وعندما اعتمدنا أسساً لمعارفنا العقلية العلوم الطبيعية والتاريخية والجغرافية بدلاً من الركون إلى المعرفة بالجن والعفاريت والزقوم ويأجوج ومأجوج ، وموقع جبل قاف !! ، والتداوي بالرقي والطلاسم والأسماء الحسنى[2].

حصل هذا عندما أقمنا نُظُماً قضائية تتناسب وحياة العصر وسنن الرقي ، بإلغاء أحكام الردة في الدولة العثمانية في عام ١٨٥٨م وقبول شهادة الذميين في السنة نفسها ، واعْتبار المسلم غير العثماني بحكم الأجنبي ، وإلغاء الجزية ، وتجنيد الأقباط في الجيش المصري ابتداء من عام ١٨٥٥ م[3].

كما يتضح الاكتساح العلماني لمجتمعاتنا فيما نلاحظه من شيوع النماذج الغربية في وسائل الإعلام ، والمبادلات التجارية ، والمواصلات ، والسياحة ، وكل المظاهر المادية ، ويتبع ذلك كثيراً من القيم الجديدة ، وبروز الخلل واضحاً بين الاستمساك بالأنماط التقليدية في شؤون الحياة والعيش ، وبين ما نلاحظه من إقبال على التغرب بكل أشكاله الملازمة لحياتنا[4].

ولعل أهم المرتكزات التي تؤكد اجتياح العلمنة لحياتنا هو انقراض المدرسة القرآنية

---

(١) انظر : د.عزيز العظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٦٢ ، ١٦٣ . علماً أنه لا تناقض في الإسلام بين المشاركة الشعبية والاستخلاف في الأرض ، بل إن من مقتضيات الاستخلاف في الأرض أن تكون الأمة حاضرة في تولية الحكام ومحاسبتهم ومراقبتهم . لكنها عقلية الاستفزاز .

(٢) انظر : السابق ص ١٦٤ .

(٣) انظر : السابق : ١٦٥ .

(٤) انظر : د . عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ٦٤ .

التقليدية التي كانت قائمةً في المساجد، وظهور نظام التعليم الغربي[1]، بدلاً من نظام التعليم العتيق في الكتاتيب والمدارس القرآنية والجوامع[2].

كل هذا يؤكد - في المنظور العلماني - أن مسار العلمنة يفعل فعله في المجتمعات الإسلامية كأعمق ما يكون الفعل، وأن العلمنة ما فتئت تغزو المجتمعات العربية في العمق، وبصفة ثابتة لا رجعة فيها على المدى الطويل، المدى الوحيد الذي تعترف به الحضارة[3]. كما يؤكد «أن الإسلام قد فقد بعدُ قسماً كبيراً من قيمة تفسيره للكون، وهو من جهة أخرى في هذا المستوى يعيش نفس المشاكل التي تعيشها سائر الديانات التي أصبح اعتناقها ينزع شيئاً فشيئاً إلى أن يكون اختياراً قلقاً»[4].

ثانياً: مناقشة ونقد:

بغضِّ النظر عن اللهجة العدوانية والاستفزازية التي يتحدث بها عزيز العظمة والتي تفتقر إلى أدنى مقومات المنطق العلمي والمحاكمة العقلية، فإن ما يشير إليه هو وعبد المجيد الشرفي من مظاهر يؤكدون بها حتمية العلمنة وسيرورتها التي لا مفر منها - كما يزعمون - ليست اختياراً ديمقراطياً للأمة، ولم تقبله الأمة في أي يوم من الأيام، وكانت كل هذه المظاهر التي يتحدثون عنها مرفوضة، ولا تزال مرفوضة لدى الغالبية الساحقة من أبناء هذه الأمة.

إن إلغاء المحاكم الشرعية والكتاتيب وإلغاء تطبيق الشريعة الإسلامية، وإلغاء التقويم الهجري، وفرْض النظم والقوانين الغربية الوضعية وغير ذلك من المظاهر فُرض على هذه الأمة بالحديد والنار، وبالقتل والإبادة، والتعذيب والإرهاب من شرذمة من الحكام المستبدين الذين يمارسون كل ذلك تحت مباركة الاستعمار الغربي وتحالف «العلمانية الفاشية»[5].

---

(١) انظر: السابق نفسه.

(٢) انظر: السابق ص ٣١.

(٣) انظر: السابق ص ٣٠.

(٤) السابق ص ٦٧، ٦٨.

(٥) حول العلمانية الفاشية انظر: د. المسيري «موسوعة اليهود واليهودية» ١ / ٢٣٠.

إن الأمة لو أتيح لها الآن الاختيار - بعد كل سنوات العلمنة - لاختارت إسلامها وشريعتها دون تردد وإن أبرز مثال على ذلك حالة تركيا التي مُورست فيها العلمانية الفاشية بأبشع صورها على يد أتاتورك وأتباعه ، ولكن ماذا حصدت العلمانية ؟

يجيب على ذلك باحث تركي فيقول : « ومع كل هذا - جهود العلمانية - فإن أهم سمة تلفت الانتباه في سلوك الأتراك هي أن رسوخ العقيدة الدينية وعمقها لم تتغيرا ، وما زالا يفعلان فعلهما في مجموعات واسعة من الشعب التركي [بعد عقود طويلة من سياسة العلمنة] ، ومع ذلك أيضاً لا يزال العلمانيون الأتراك يعتبرون ذلك انتصاراً للظلامية على العلم »[1].

وما يزعمه الشرفي من انقراض الكتاتيب والمدارس القرآنية كعلامة على الاكتساح العلماني قد ينطبق على البيئة التي يعيش فيها هو ، والمحيط الذي ينتمي إليه ، ولكن هذا لا يعني أكثر من أنه هو وأمثاله يعيشون في أبراجٍ عاجية بعيدين عن سواد الأمة ، فالمساجد لا تزال عامرة بالقرآن في كل بقاع العالم الإسلامي ، والمدارس القرآنية في العطلة الصيفية تنشط في كافة الأوساط الإسلامية[2].

إن ما أريد أن أقوله هنا : إن العلمانية في البلاد الإسلامية ظاهرة موجودة لا يمكن إنكارها ، ولكنها لم تشكل في الإسلام إلا قشرة رقيقة جداً لا تلبث طويلاً حتى تيبس ثم تتساقط متناثرة ، إنها لم تنفذ ولن تنفذ أبداً إلى جوهر الإسلام وحقيقته ، لأن الإسلام

---

(١) انظر : شريف ماردن ص ١٦٥ مقال له ضمن كتاب « أبعاد الدين الاجتماعية » - تعريب صالح البكاري - الدار التونسية للنشر - سبقت ترجمة الباحث « شريف مردن » .

(٢) بل إنني عندما زرت تونس وكنا نمر أحياناً نصلي المغرب في بعض المساجد نجد حلقات في المساجد منهمكة في قراءة القرآن ، بل إن بعض الأصدقاء الذين أقاموا في تونس لمدة ست سنوات أكدوا لي أن الشعب التونسي وخصوصاً في قطاع الشباب في داخله تحرق شديد للعودة إلى التدين والالتزام بالشعائر والعبادات والأخلاق الإسلامية ، لأنهم يرون بأعينهم الدمار الذي ألحقته العلمنة بالأسرة التونسية والمجتمع ، والتفكك والانحلال الذي أصاب الحياة الاجتماعية والأخلاقية ، وأكد لي هؤلاء الأصدقاء أن ما دمره بورقيبة وشين الفاسقين طوال ثلاثين سنة من قيم إسلامية في تونس يمكن إعادة بنائه في أقل من سنة إذا ما وجدت سلطة عادلة تتيح للناس ممارسة حرياتهم .

بطبيعته يستعصي على العلمنة ، وقد أثبت خلال القرنين الماضيين أنه ليس كالمسيحية في الرضوخ للعلمنة ، ذلك لأن ثوابته ومرتكزاته لا تقبل العبث مهما جهد العابثون ، والسبب هو أنها قائمة على معجزة خالدة رَسَمت حدود هذه الثوابت والمرتكزات رسماً واضحاً لا لبس فيه فجاءت كمثل المحجة البيضاء ليلها كنهارها[1] وستظل دائماً شاهدة على زيف المزيفين ، وإرجاف المرجفين .

ولكن مع هذا فإن المشكلات التي نجمت عن مسار العلمنة وإن لم تمس جوهر الإسلام ولكنها أحدثت اضطراباً في أوساط المسلمين[2] وفرقة في صفوفهم ، وأبرز هذه المخاطر هو استيلاء التقليد والتغرب على عقول ثلة من النخبة المفكرة ، حتى أصبحت هذه العقول في تبعية فكرية وحضارية تهدد مستقبل الأمة الحضاري .

إن شهادة التاريخ تثبت أن المسيحية الأولى كانت ضد العلمنة بصورة أكيدة وصريحة ، وقد استمر ذلك عبر التاريخ حتى دخلت المسيحية في صراع مع العلمنة ، كانت المسيحية هي الخاسرة ، لقد حاولت المسيحية عبر القرون أن تقاوم ولكنها أخفقت ، ومكمن الخطورة أنها عندما أخفقت أخذ منظروها المحدَثون يدعون المسيحيين إلى الانخراط في التيار، وتطوير المسيحية[3] .

«إن جذور العلمنة لا تكمن في عقائد الكتاب المقدس بل في تأويلات الإنسان الغربي لها ، إنها ليست ثمرة الإنجيل ، بل هي ثمرة للتاريخ الطويل من الصراع الفلسفي والميتافيزيقي بين رؤيتين كليتين للوجود يصدر عنهما الإنسان الغربي واحدة دينية والأخرى عقلانية خالصة »[4] « وقد انفردت المسيحية وحدها من دون أديان العالم الكبرى جميعاً بأنها قد حولت مركز ظهورها من القدس إلى روما علامة على بداية

---

(١) جزء من حديث شريف أخرجه ابن ماجه في سننه كتاب المقدمة رقم ٤٣ وأحمد في مسنده- مسند الشاميين رقم ١٦٥١٩ .

(٢) انظر : د. العطاس « مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية » ص ٤١ .

(٣) السابق : ص ٤٩ .

(٤) السابق ص ٤٦ .

تغريبها»[1] ، وكان ذلك مؤشراً على بداية تعلمُنها[2] ، وقد ظلت المسيحية تُعدّل في معتقداتها وتتنازل عن ثوابتها ، وتنقح الكتاب المقدس عبر المجامع المختلفة حتى انهارت قداستها وفقدت قيمتها كمرجعية أخلاقية دينية للإنسان الغربي .

أما الإسلام فتاريخ صراعه مع العلمنة عبر قرنين من الزمان يثبت أنها لم تؤثر فيه إلا على الشكل ، وقد بقي الجوهر والمضمون في غاية النقاء ، وهذا الجوهر يشد الأمة دائماً إليه فتعيد صياغة نفسها شكلاً ومضموناً . ويمكن القول إن الجوهر والمضمون في الإسلام مثله مثل الراية التي تُرفع في المعركة فيظل الجنود ينجذبون إليها ويتراصُّون حولها ، ويعيدون تنظيم أنفسهم لجولة جديدة من النزال .

إن استعصاء الإسلام على العلمنة أمرٌ أدهش باحثي علم الاجتماع فالعالم الإنجليزي « إرنست جيلنر » يقول : « إن النظرية الاجتماعية التي تقول : إن المجتمع الصناعي والعلمي الحديث يُقوِّض الإيمان الديني – مقولة العلمنة – صالحة على العموم ، لكن عالم الإسلام استثناء مدهش وتام جداً من هذا !! إنه لم تتم أي علمنة في عالم الإسلام ، إن سيطرة الإسلام على المؤمنين به قوية ، وهي أقوى مما كانت من مائة سنة مضت ، إن الإسلام مقاوم للعلمنة في ظل مختلف النظم الراديكالية والتقليدية والتي تقف بين النوعين ... والإصلاح الذاتي استجابة لدواعي الحداثة في عالم الإسلام يمكن أن يتم باسم الإيمان المحلي ، وليس على حساب الإيمان »[3] .

ولبيان العوامل التي أسهمت في انخراط المسيحية في تيار العلمنة ، واستعصاء الإسلام على ذلك يمكن ملاحظة ما يلي[4] :

أولاً : صورة الله عز وجل وعنايته بالكون : إنها في الفكر الأرسطي الذي تبنته المسيحية

---

(١) العطاس : « السابق » ص ٤٦ .

(٢) السابق : ص ٤٨ .

(٣) نقلاً عن د. محمد عمارة في تعليقه على مقال للقس جوتفرايد كونزلن «مأزق المسيحية والعلمانية في أوربا» ص٤١ ، ٤٢ – تقديم وتعليق د : محمد عمارة – نهضة مصر – ١٩٩٩م د .ط .

(٤) انظر : د . عمارة « مأزق المسيحية والعلمانية في أوربا » ص ٤٢ ، ٤٣ .

صورة تساعد على العلمنة فالله مجرد خالق للعالم، لا علاقة له بتدبيره ورعايته . إن العالم كالساعة، ووظيفة الله أن يُشغّل هذه الساعة ثم يجلس بلا عمل [سبحانه وتعالى] وقد أكد الفلك الكوبرنيقي هذه الصورة، وأضاف إلى ذلك أن أزاح الإنسان عن المركز . وقد أفضنا في ذلك في الفصل الأول .

ثانياً : المقاصد الدنيوية اللاأخلاقية للقانون الروماني القائم على المنفعة المحضة دون نظر لأي اعتبارات دينية أو ماورائية . إن هذا القانون السائد في دولة ديانتها المسيحية أسهم في إخضاعها للتيار عندما أصبح جارفاً .

ثالثاً : الفصل في المسيحية بين ما لقيصر وما لله أعطى المبرر للعلمنة السياسية أولاً، ثم القانونية، ثم الأخلاقية .

رابعاً : عقيدة الصلب التي جعلت موت الإله ممكناً في الفكر المسيحي، فما دام الابن قد مات وهو إله، فلماذا لا يموت الأب أيضاً . ولمْ ينتظر الغرب طويلاً فقد أعلن نيتشه عن موته . سبحانه وتعالى .

خامساً : الثنائية الحادة والمتناقضة في تاريخ العلاقة بين لاهوتيين لا عقول لهم يمثلون الكنيسة، وعلماء طبيعيين لا أرواح ولا قلوب لهم يمثلون الدنيوية والمادية . ولا ننسى هنا الانفصام الشديد بين أخلاق الزهد والضعف والاستكانة التي تكرسها المسيحية، وبين الواقع الذي كان يعيشه الرهبان والبابوات من بذخ وفساد وترف، مما أفقد المسيحية الواقعية القابلة لإمكانية التطبيق .

إذا ما قورنت هذه العوامل بما يقابلها في الإسلام وجدنا :

أولاً : الله عز وجل في الإسلام ليس خالقاً عاطلاً عن العمل إنه سبحانه وتعالى خالق ومدبر ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1] بل إنه قيوم السماوات والأرض، أي إن استمرار قيام الكون بإرادته عز وجل : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

---

(١) سورة الأعراف : آية ٥٤ .

﴿ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾[1] وهو ما كرسه الأشاعرة في نظرية الخلق المستمر . إن الله عز وجل إذا قطع إمداده للكون بالوجود تلاشى بما فيه .

ثانياً : علاقة الدين بالدنيا قائمة على الوصل وليس الفصل ، فالدنيا خادمة للدين ، وهي مزرعة الآخرة ، وهي دار العبور ، ولا بد من التزود منها ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾[2] ولكن الآخرة هي المراد والمقصد ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ﴾[3] .

ثالثاً : الأخلاق في الإسلام واقعية لا تُحلِّق في المثالية ، ومن شاء أن يسمو إلى المثالية فهو وذاك . إن المراد في الإسلام هو العدل ، أما الإحسان فهو لمن أراد أن يتجاوز الحدود البشرية ويقترب من الملائكية ، فالإسلام لا يمنعه بل يبارك له جهاده ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[4]، ولن يضيع الله عز وجل عمله ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ﴾[5] وسيكافئه على ذلك ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾[6] ولكن النزول عن مرتبة العدل إلى الظلم هو المرفوض .

رابعاً : ليس هناك مقابلة بين العقل والنقل في الإسلام ، إن ما يقابل العقل هو الجنون ، إننا نقرأ النقل بالعقل ونفهمه به ، والنقل هو القائد والهادي والمرشد .

خامساً : الوضوح : فالعقائد في الإسلام واضحة لا لبس فيها ولا غموض ولا رموز ولا أسرار ولا تعقيدات ، أما في المسيحية فالعقائد غير مفهومة مبنية على الغموض

---

(١) سورة فاطر: آية ٤١ .

(٢) سورة القصص: آية ٧٧ .

(٣) سورة القصص آية ٧٧ .

(٤) سورة العنكبوت : آية ٦٩ .

(٥) البقرة: آية ١٤٣ .

(٦) الزلزلة : آية ٧ .

والرموز ولذلك يقولون لك « آمن ثم أفهم » أما في الإسلام « افهم ثم آمن » ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ ﴾[1] .

المطلب الثالث : مزاوجة شغارية[2] :

أولاً : أسلمة العلمانية :

هناك ثلة من المفكرين يسعون إلى أسلمة العلمانية ، وذلك من أجل الحصول على مشروعية لاستيرادها أو جواز عبور لمرورها ، وبطاقة إقامة لها في العقل المسلم ، ولذلك تحاول تعريفاتهم وتنظيراتهم أن تردم الهوة ، أو على الأقل تقوم بتمويهها بين الإسلام والعلمانية .

فالعلمانية عند نصر حامد أبو زيد ليست مروقاً أو كفراً أو إلحاداً وإنما هي «التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين ، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة »[3] ، باختصار إن العلمانية عند نصر حامد هي التأويل . وسوف نجد أن التأويل يحتل المساحة الرئيسة في الفكر العلماني .

وإذا كان نصر حامد يبرئ العلمانية من الإلحاد ويعتبرها الفهم الحقيقي للدين فإن محمود أمين العالم يذهب إلى أكثر من ذلك عندما يأمل إن تكون العلمانية منطلقاً صالحاً للتجديد الديني نفسه بما يتلاءم ومستجدات الواقع . ذلك لأن العلمانية عنده هي : رؤية وسلوك منهج . وهذه الرؤية تحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان ، وتعبر عن طموحه « الثنائي » الروحي والمادي للسيطرة على جميع المعوقات التي تقف في طريق تقدمه وسعادته وازدهاره[4] .

ولكن إذا كان كل المنظرين للعلمانية إسلاميين وعلمانيين يتفقون مع أمين العالم على أن العلمانية تعبر عن الطموح المادي للإنسان وتتطرف في هذا إلى حد التأليه للمادة ، فإنه لا

---

(١) الإسراء : آية ٣٦ .

(٢) أعني أن العلمانيين يحاولون الوصل بين الإسلام والعلمانية بطريقة فاسدة تشبه زواج الشغار الباطل .

(٣) د . نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ٦٤ .

(٤) انظر : محمود أمين العالم « الأصوليت الإسلامية في عصرنا الراهن » ص وانظر : د . المسيري «العلمانية تحت المجهر» ص٦٦ ، ٦٧ . وانظر : رفعت السعيد « العلمانية بين العقل والإسلام والتأسلم» ص٥٩ .

أحد يتفق معه على أن العلمانية تعبر عن الطموح الروحي للإنسان ، فالعلمانية لا تعترف بالروح أصلاً ، وإذا اعترفت بها فإنها تحولها إلى مادة وتتعامل معها على هذا الأساس ، إن العلمانية تُهْدِر الجانب الروحي في الإنسان ، وتُهدر المقاصد الروحية له ، وتُلغي كل ما تطمح الروح إليه من خلود وعبودية وسعادة دائمة .

أما د. حسن حنفي فالعلمانية عنده مصطلح وافد ، وبما أنه كذلك فإن الرفض هو ما سيواجَه به ، فلماذا لا ندع إلى الإسلام الحقيقي ، والإسلام الحقيقي هو إسلام علماني في جوهره لا حاجة له إلى علمانية زائدة عليه مستمدة من الخارج[1] .

نلاحظ أن حسن حنفي لا يرفض مضمون العلمانية ، وإنما يرفض المصطلح لأنه بضاعة المستعمر ، ولكن المضمون أيضاً بضاعة المستعمر ، ولا يكفي أن نلبسه لباساً إسلامياً ، أو نعطيه صبغة ذاتية . إن الثقافة الغازية يراد لها أن تتمكن في ذواتنا ولكن من أجل التخلص من عقدة النقص نضفي عليها غطاءً إسلامياً ، وتبريراً فكرانياً ، وننطلق على الإسلام بأنه دين علماني في جوهره .

إنها نفس النتيجة التي يصل إليها د. عابد الجابري فالمصطلح مثقل بالأفكار والمعاني الغربية الوافدة ، والتي تدفع إلى ردة فعل لدى الإسلاميين تجعلهم يسارعون إلى رفضه ، والمصطلح البديل لديه هو : الديمقراطية والعقلانية « فالديمقراطية تعني حفظ الحقوق ، حقوق الأفراد والجماعات ، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة والسياسة عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج »ثم يضيف الجابري : «بأنه لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام»[2] . فهو أيضاً لا يرفض مضمون العلمانية وإنما يرفض الشعار لأنه شعار مزيف

---

(١) انظر : د. حسن حنفي «حوار المشرق والمغرب» ص٤٥ وانظر له «التراث والتجديد» ص٥٥ مكتبة الإنجلو المصرية ط ٣ / ١٩٨٧م .

(٢) انظر : د. عابد الجابري «حوار المشرق والمغرب» ص٤٦ . وانظر له : «وجهة نظر » ص ٩٦ ، ١٠٤ .

ملتبس يجب استبعاده من قاموس الفكر العربي[1] .

والعقلانية الجابرية باعترافه هي على النقيض من سيرة السلف الصالح لأن عقلانيتهم تقوم على مبدأ أن الدنيا قنطرة الآخرة وهو منطق قد أدى وظيفته يوم كان العصر عصر إيمان فقط ، وليس عصر علم وتقنية وأيديولوجيا وهو ما يعني إذن أن الإيمان يتناقض مع العلم والتقنية[2] .

ولكن يقال هنا بأن الديمقراطية والعقلانية « المطلقة » كلاهما مصطلحان وافدان والخلاف بشأنهما بين الإسلاميين والعلمانيين لا يقل عن الخلاف بشأن العلمانية . ولذلك لم يحاول حسين أمين أن يرفض المصطلح ، بل إن المصطلح ومضمونه لا يناقضان الإسلام، لأن العلمانية تولي الحياة الدنيا اهتماماً أكثر مما تفعل المسيحية ، ولذلك وقعت في صدام معها، أما الإسلام فإنه يهتم بالحياة الدنيا ويعطي لكل من الدارين نصيبها[3] ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾ ﴾[4] و﴿ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ﴾[5] ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[6] .

ولكن نسي أنه ينقض رؤيته هذه عندما يعرف العلمانية بأنها : « محاولة للاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة وعن المسلمات الغيبية »[7] ، ذلك لأن الإسلام يرفض أن يستقل العقل عن الوحي في أهم الأسئلة التي تواجه الإنسان ، إنها

---

(١) انظر : د. الجابري « وجهة نظر » ص ١٠٤ .

(٢) انظر : السابق ص ٤٦ .

(٣) انظر . حسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة » ٩١ .

(٤) سورة البقرة : آية ١٧٢ .

(٥) سورة القصص : آية ٧٧ .

(٦) سورة الأعراف : آية ٣٢ .

(٧) السابق ص ٩٠ .

الأسئلة المصيرية الكبرى التي تتعلق بالغيب .

وعلى كل حال يسعى أغلب العلمانيين العرب لكي يؤسلموا العلمانية ، ويجعلوها متحالفة مع الدين ، أو أن الدين علماني في جوهره «الكلام على العلمانية لا يعني ألبتة نفي الدين بما هو إرث وتاريخ وتجربة أي بما هو حقيقة واقعة لا مجال لإنكارها وتجاوزها »[1] .

ولكن لا يخلو هذا التنظير في كثير من الأحيان عن التناقض فعلى سبيل المثال : يقول د. فتحي القاسمي « إن العلمانية تصور وضعي لمختلف أنشطة الإنسان بعيداً عن التأويلات المفارقة» ثم يقول مباشرة «وليس في ذلك بالضرورة تحامل على الدين »[2] ، ثم يقول في نفس الصفحة « لقد جعلت العلمانية الدين في وضع جديد ، يسوده الحرج ، ولم تلغه ، وإنما قيدت مجال نشاطه »[3] .

إن كلام القاسمي هذا يعبر عن سذاجة أو استيذاج للآخرين ، لأن آخر الكلام ينقض أوله فعندما تكون العلمانية تصوراً وضعياً ، والدين قراراً إلهياً ، والعلمانية تصور مادي ، والدين فيه مساحة واسعة للغيب ، أو ما يسميه «التأويلات المفارقة » فكيف لا تكون العلمانية في هذه الحالة متحاملة على الدين ؟

وكذلك عندما يطرح الدين رؤيته الشاملة للوجود ، ومنهجه الكامل للحياة ، فتحد العلمانية من هذه الرؤية وترفض هذا المنهج ، وتضع الدين في وضع حرج ، وتقيد فاعليته، كيف لا تكون متحاملة على الدين في هذه الحالة؟ وكيف لا تكون - العلمانية - كذلك وهي بنظر القاسمي نفسه تَعتَبر المقولات الثابتة للدين متطرفة مهترئة لا يصدقها العقل[4] .

وبالرغم من هذا التناقض الواضح يظل هؤلاء يصرون على أن الإسلام دين علماني كما

---

(١) علي حرب « نقد الحقيقة » ص ٧٠ .

(٢) انظر : د . فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها » ص ٤٨

(٣) السابق نفسه .

(٤) انظر : د . « فتحي القاسمي » ص ٢٧ .

طرح حسن حنفي[1] والجابري[2] ونصر حامد أبو زيد[3] وحسين أحمد أمين[4] وعبد المجيد الشرفي[5] وفتحي القاسمي[6] ومحمد أركون[7] طيب تيزيني[8] وطارق حجي[9] ولكن كيف يكون الإسلام ديناً علمانياً عند هؤلاء ؟

أ - لأنه اهتم بالحياة الدنيا كما سبق ورأينا عند حسين أحمد أمين[10] ، ولأنه لم يعرف في تاريخه كنيسة أو نظاماً كهنوتياً ، ولم يحكر المعرفة والنظر على أحد[11]. ولأن النبي ﷺ كان ملِكاً وعاش ملكاً ، ومات ملكاً ، وحُبب إليه من الدنيا ثلاث : النساء والطيب والصلاة ، وانخرط في الواقع الدنيوي المعيشي[12] وقال للناس: «**أنتم أعلم بشؤون دنياكم** »[13] .

ب - ولأنه قاصر على الأخلاق والقيم ، وليس فيه نظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي عند طارق حجي[14]، أو بتعبير طيب تيزيني ومحمد سعيد العشماوي لأنه دين

---

(١) انظر : د . حسن حنفي « حوار المشرق والمغرب » ص ٤٥ بالاشتراك مع د . عابد الجابري .

(٢) انظر : د . محمد عابد الجابري « حوار المشرق والمغرب » ص ٤٦ بالاشتراك مع حسن حنفي .

(٣) انظر : د . نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ٦٤ .

(٤) انظر : حسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية » ص ٩١ .

(٥) انظر د . عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ٥٩ .

(٦) انظر : د . فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ٢٠٤ ، ٢٠٧ .

(٧) انظر : د . محمد أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٩٩ .

(٨) انظر : د . طيب تيزيني «الإسلام والعصر» ص١٠٥ لأنه يرى أن القرآن يقول كل شئ ولا يقول شيئاً .

(٩) انظر : د . طارق حجي « الثقافة أولاً وأخيراً » ص ٣٢ .

(١٠) انظر : حسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة » ص ٨٩ .

(١١) انظر : السابق : ص ٩٥ .

(١٢) انظر : علي حرب « نقد الحقيقة » ص٦١ . والحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب الفضائل باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معيش رقم ٤٣٥٨ عَنْ عَائِشَةَ وَعَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ فَقَالَ : «**لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلُحَ**» قَالَ : فَخَرَجَ شِيصاً ، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ : « **مَا لِنَخْلِكُمْ ؟**» قَالُوا : قُلْتَ كَذَا وَكَذَا . قَالَ : « **أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ** » .

(١٣) انظر : السابق ص ٦٨ .

(١٤) انظر : طارق حجي « الثقافة أولا وأخيرا » ص ٣٢ .

الهداية والرحمة ، وليس دين العلم والتشريع[1] ، أو بتعبير آخر للتيزيني لأن القرآن « يقول كل شيء ولا يقول شيئاً » لأنه كتاب مودة وأخلاق [2] . أو لأن القرآن على حد تعبير محمد أركون «مجازات عالية » ومن الوهم اعتقاد الناس بتحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون فعال، أو شريعة واقعية[3] .

ج - ولأنه تخلص من أقوى أعراض المقدس : الأسرار والمعجزات ، وأعلى من قيمة العقل حتى تُكُلِّم عن معقولية الشريعة، وهذا يعني أن بوادر العلمنة تكمن في داخله[4] .

د - ولأن الإنسان هو محور الكون في القرآن ، فقد ذُكر في خمس وستين آية، والدنيا ذُكرت في مائة وخمسٍ وعشرين مرة ، وهي ليست إفلاساً كما يصورها المغالون وإنما هي مليئة بالطيبات والخيرات ، والقطوف الدانية[5] .

هـ- « ولأن أسس التشريع في الإسلام انطلاقاً من مصادره الكبرى تتوفر على قسط كبير من الأريحية والقابلية للتشكل والتلون بما يسعد الإنسان في الأرض ، حتى وإن بلغ ذلك حد تعطيل المفروض من الأحكام ، وتجميد نصوص شرعية[6] . إن هذا النص لا يختلف عما قرره أركون وطيب تيزيني آنفاً وهو ما يعني أيضا أن « القرآن كل شئ فيه متحرك ومتموج ومفتوح ومليء بالاحتمالات »[7] .

---

(١) انظر : د . طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٠٥ ، ١٥٥ وانظر : العشماوي « الإسلام السياسي » ص ٣٥ ، ٣٦ . وبعض التلاميذ المبتدئين مثل أنور خلوف « القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي » ص ٣٤ .

(٢) انظر : د . طيب تيزيني « النص القرآني وإشكالية البنية والقراءة » ص ٢٤٣ ومناظرته مع الدكتور البوطي« الإسلام والعصر » ص ١٠٥.

(٣) انظر : د . محمد أركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » ص ٢٩٩ وانظر : فتحي القاسمي «العلمانية وانتشارها » .. ص ١٧٦ .

(٤) انظر : د . عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ٥٩ .

(٥) انظر : د . فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها .. » ص ١٧٨ .

(٦) انظر : السابق : ٤٧٤ .

(٧) د .محمد أركون « تاريخية الفكر » ص ١٧ .

و- ولأن الرسول ﷺ «لو قُدّر له أن يعيش بين ظهرانينا حيناً من الدهر ، وفي وسطنا المُعلمَن لعدل كثيراً من المواقف ولنسخ العديد من أقواله ، لأنه كان مؤمناً بجدلية العلاقة بين المفاهيم الدينية التشريعية ، والواقع البشري النسبي والمتطور على الدوام ، ولكننا ما نزال نرتطم بالرافضين لذلك[1]. «ولا يزال النص يسيطر على حساب الفكر »[2].

ز - « وما قام به علماء المسلمين عبر العصور من اجتهادات جريئة وطريقة يدل على أنه يمكن في الإسلام علمنة المقدس بما يلائم وضع المسلمين ، ولا يتناقض ذلك مع مقاصد الشرع ، وما دام في إطار المصلحة »[3] .

فالاجتهاد في الإسلام ممارسة عقلانية ذات طابع علماني تنويري يجعل الشريعة والأحكام ناسوتية ؛ لأن العقل هو الذي يؤسسها ويصبح أولى من النص ، مما يجعل الحقائق متعددة كما نرى في كثرة الاختلافات والمذاهب[4] .

ونتساءل هنا : كيف لا تتناقض علمنة المقدس مع مقاصد الشرع ؟

إن الإجابة عند فتحي القاسمي نفسه « لقد سبقنا الفقهاء والأصوليون إلى تطويع جريء للشريعة ، ولكننا منذ عصر النهضة إلى الآن لم نجترئ على إحداث سنة ثقافية إسلامية جديدة داخل المنظومة الإسلامية قادرة على فرقعة كثير من الثوابت التي أضفيت عليها قداسة لم تزدها عصور الانحطاط والتخلف إلا ترسخاً ، فهل ذلك يكون بواسطة العلمانية ؟»[5]. وخصوصاً إذا كانت العلمانية « هي أساس الوحي ، فالوحي علماني في جوهره ، والدينية طارئة من صنع التاريخ ، وتظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور »[6].

---

(١) د. فتحي القاسمي « السابق » ص ١٩٠ .

(٢) د . عبد المجيد الشرفي « الإسلام والحداثة » ص ١٦٠ .

(٣) انظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها .. » ص ١٩٣ .

(٤) انظر : علي حرب « نقد الحقيقة » ص ٦٣-٦٦ .

(٥) انظر : د . فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها .. » ص ١٩٦ .

(٦) انظر : د . حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ٥٥ – طبعة الإنجلو المصرية ط ٣ / ١٩٨٧ .

ونعيد السؤال الذي أجاب عنه فتحي القاسمي ولكن بطريقة تكشف موطن التناقض والمغالطة فنقول : هل يمكن في الإسلام فرقعة كثيرٍ من الثوابت دون أن يتناقض ذلك مع مقاصد الشريعة ؟ ذلك ممكن في العلمانية فعلاً كما يأمل فتحي القاسمي ، لأنه في العلمانية « كل شيء يجوز » !! « كل شيء يجوز » أقترحه تعريفاً للعلمانية ، وليس فيه من جديد إلا طريقة التعبير ، لأنه مضمن لدى من يزاوج بين العلمانية والنسبية كمراد وهبة على سبيل المثال .

ح - ولأن التاريخ الإسلامي يفيض بالعلمنة ففيه الشعر الماجن والدنيوي ، والتراث يفيض بالدنيوية وتصوير الحياة الاجتماعية ، وخصوصاً حياة القصور على أنها مملوءة بالملذات والشهوات ، والإقبال على الدنيا[1] ، والخمر كان شائعاً ومنتشراً في مجمل العالم الإسلامي[2] ، وانتشار ظاهرة الزندقة في أوساط المسلمين واستفحالها حتى وُصِم بذلك بعض الخلفاء مثل الوليد بن يزيد [٨٨ - ١٢٦ هـ] والمهدي [١٥٨ - ١٦٩ هـ] وإعلان الزنادقة لآرائهم بكل شجاعة وصراحة دون خوف[3] .

إن كل هذا يؤكد - بنظر الخطاب العلماني - على أن الإسلام أجاز لأبنائه في التنظير والممارسة بعض أشكال العلمانية[4] ، ويؤكد « أن العلمنة في المجتمع الإسلامي القديم ليست بدعاً ، أو رجماً بالغيب ، وإنما واقع عايشه المسلمون واستأنسوا به أكثر من استئناسهم بالشريعة »[5] !!! . كما يؤكد لنا ذلك أن الخطاب العلماني يعترف بأن مظاهر العلمانية تتمثل في : الزندقة ، والشعر الماجن ، وشرب الخمور ، والملذات والشهوات ، والإقبال على الدنيا ، وأن كل ما يكرس الدنيوية هو من صميم العلمانية .

---

(١) انظر : د . الشرفي «لبنات» ص ٥٩ وانظر : د. القاسمي «العلمانية وانتشارها» ص ٢٠٤، ٢٠٧.

(٢) انظر : د . فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها .. » ص ٢٠٨ .

(٣) انظر : د . عبد الرحمن بدوي « من تاريخ الإلحاد في الإسلام » ص : ي مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٥
وانظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها .. » ص ٢٠٤ .

(٤) انظر : د . الشرفي « لبنات » ص ٦١ .

(٥) د. فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها .. » ص ٢١٢ .

ثانياً : مناقشة ونقد :

المقولات العلمانية السابقة التي من خلالها يتو صــل العلما نيـــو ن إلى القـول بـأن الإسـلام دين علماني ، ويقبل العلمنة تتركز حول المحاور التالية :

أو لاً : أن الإسلام اهتم بالحياة الدنيا .

ثانياً : جعل الإنسان مركزياً في هذا الكون .

ثالثاً : تخلص من المقدس .

رابعاً : تخلص من المعجزات .

خامساً : ترك مساحة واسعة للتأويل بحيث يمكن عن طريق آليات التأويـل الـتخلص من تشريعاته ، وإلغاء فرائضه والاقتـصار منـه عـلى الجانـب الأخلاقـي ، جانـب الهـدى والرحمة .

سادساً : الاستدلال بالتاريخ .

سنُرجئ الحديث عن المحور الخامس إلى مكانه الذي سـيأتي لاحقـاً في هـذا البحـث ، وسنُعرض عن الرد على المحور السادس لأنه قـائم عـلى البحـث في القمامـة ، ولا يجـدي شيئاً، ويكفي أن نقولَ : لو أن الأمة بأكملها أعرضت عن الإسـلام واختـارت العلمانيـة ، وانغمست في الدنيوية فإن هذا لا يعني أن الإسلام دين علماني ، لأن الحكم على الإسـلام لا يأتي من خلال قبول الناس له أو عدم قبولهم ، وإنما يأتي من خلال مبادئه ومثله ورؤيتـه التي يطرحها في مصادره .

ونناقش المحاور الأربعة الأولى بعون الله عز وجل فنقول :

أولاً : لقد أوْلى الإسلام بالفعل عناية بالحياة الـدنيا ولكـن بقـدر ، ويبـدو أن الإسـلام يبالغ في الاهتمام بالحياة الـدنيا إذا مـا قُـورن بالمـسيحية المزوّرة التـي دعـت إلى الرهبنـة ، وتطرفت في قمع الفطرة الإنسانية المحتاجة إلى البلاغ في طريق الآخرة .

ولكن المغالطة العلمانية تقوم على الإغفال والإبراز : فيستدل العلماني بأن الدنيا ذُكرت في القرآن ١١٥ مرة وهذا يعني أن الدنيوية «العلمانية» لها أصولها القرآنية وهذا هو الإبراز ، أما الإغفال فيقو م على طمـس وتجاهـل أن الـدنياعندما ذُكرت في القرآن غالباً تذكر بالذم

والامتهان والتحذير من بهرجها وزخرفها ، وأن المستدل بالآيات يغالط دون أن يخجل ، بل إنه عندما يقول : إن الدنيا ليست في القرآن مصدر إفلاس كما يصورها المغالون ، يعلم أنه يتجافى عن الحقيقة وهي إلى جواره ، لأنه لو تأمل في الآيات التي قام بإحصائها لوجد أن القرآن هو الذي يحكم على الحياة الدنيا بأنها ﴿مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ﴾ [1] و﴿هَشِيمٗا تَذۡرُوهُ ٱلرِّيَٰحُۗ﴾ [2] وليس المغالون .

إن الأصل في دعوة القرآن هي الآخرة ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَهۡوٞ وَلَعِبٞۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾ [3] والدنيا بُلْغة إلى الآخرة ، ووسيلة لا بد من الأخذ بها ، ولا بد من الإعمار والقيام بالأمانة ، ولكن الآخرة في النهاية هي الغاية وهي الجوهر . ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [4] ولكن الآخرة هي المراد والمقصد ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ﴾ إن الأصل في دعوة القرآن الابتعاد عن الانخراط الأعمى في الدنيوية من شهوات وملذات ، والاكتفاء بـ ﴿الطَّيِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ﴾، والحلال الذي فصله الله عز وجل في كتابه .

ثانياً : وأما أن الإسلام دين علماني لأنه جعل الإنسان محور الكون ، فالمقدمة صحيحة ، والنتيجة كاذبة ، فالإنسان فعلاً هو محور الكون في القرآن الكريم فهو « الخليفة ﴿إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾ [5] وهو حامل الأمانة ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا﴾ [6] .

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٨٥ .

(٢) سورة الكهف : آية ٤٥ .

(٣) سورة العنكبوت : آية ٦٤ .

(٤) سورة القصص :آية ٧٧ .

(٥) سورة البقرة : آية ٣٠ .

(٦) سورة الأحزاب : آية.

ولكن ههنا مغالطة أخرى أيضاً تقوم على الإغفال والإبراز :

الإبراز هو الإشادة بالموقف الإيجابي للقرآن من الإنسان ، والإغفال هو تجاهل موقف القرآن من الإنسان المنحط والمغرور . الإنسان المحور في القرآن الكريم هو الإنسان الذي حُبي بالعقل والعلم ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[1] وشُرّف بالتكليف ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[2] وكرم بالرسالة ﴿ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ ﴾[3] وأُجيب على كل أسئلته حتى لا يتخبط في الظلام ، وأُمر بالعبادة لتشبع روحه ، ودُعي إلى التفكر والنظر ليشبع عقله ، ورُخّص له التمتع بالطيبات ليشبع جسده ، وحُذّر من الإسراف والانحراف حتى لا تنزو نفسه ، وتجمح غريزته ، ويعسر عليه حينئذ حفظ الأمانة التي رضي بحملها .

الإنسان في القرآن يمكن أن يسمو حتى يقترب من الملأ الأعلى ، ويصبح أسمى من الكون ، وأشرف من كل ما فيه، ويصدق عليه عندئذ قول الحق عز وجل: **﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾**[4] و**﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾**[5] ولكنه يمكن أيضاً أن ينحط ويهوي في مدارك الشقاء حتى يصبح في **﴿ أسفل سافلين﴾**[6] ويقول : **﴿ يَالَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا﴾**[7] ويصبح أسوأ من البهائم **﴿أُوْلَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾**[8]

---

(١) سورة البقرة : آية ٣١ .

(٢) سورة الذاريات : آية ٥٦ .

(٣) سورة آل عمران : آية ١٨٣ ، وقال عز وجل : ﴿يَا بَنِي ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ سورة الأعراف آية: ٣٥ ، وقال عز وجل: ﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴾ سورة الأنعام آية: ١٣٠ .

(٤) سورة الإسراء آية : ٧٠ .

(٥) سورة التين آية : ٤ .

(٦) سورة التين آية : ٥ .

(٧) سورة النبأ آية : ٤٠ .

(٨) سورة الأعراف آية ١٧٩ .

هذا ما يغفله الخطاب العلماني ليكرس مركزية الإنسان في الكون، وسيادته المطلقة فيه كما أرادت العلمانية الغربية في مرحلة من مراحلها.

«إن الإنسان في القرآن الكريم ليس مخلوقاً ساقطاً خاطئاً منذ البداية كما هو في الرؤية المسيحية»[1]، وليس هو ذلك الإنسان المتمرد الجبار العنصري النازي الذي أرادته فلسفة التنوير كما طرحها ماكيافللي ونيتشه وداروين ومارسها هتلر وستالين وموسوليني. إنه في القرآن الإنسان المتوازن الذي استُخلف في الكون، ووُكِلت إليه عمارته، وأُمر بالعبادة والتقوى والعمل الصالح.

ثالثاً: وأما القول بأن الإسلام تخلص من المقدس فهو أمر في غاية العجب! كيف ذلك؟ وأين الأدلة؟ والمقدسات في الإسلام كثيرة فالكتاب الكريم مقدس، والبيت الحرام مقدس، والنبي ﷺ مقدس، والمسجد مقدس، والعبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج مقدسة، والجهاد مقدس، وهكذا فالمقدس يحتل مساحة واسعة في الرؤية الإسلامية لا يمكن اختراقها، والمسلم مأمور بالدفاع عن مقدساته حتى أن روحه لا تساوي شيئاً في سبيلها ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١١١﴾﴾[2].

إلا إذا كان المقصود هو التخلص من المقدسات الخرافية التي كانت سائدة عند الفراعنة، واليونان، كتقديس الكواكب والنجوم، وظواهر الطبيعة، واتخاذ آلهة للقمر، وآلهة للشمس، وآلهة للمطر وغير ذلك فإن الإسلام بالفعل جرّد الطبيعة من هذه القداسة الخرافية والوهمية.

---

(١) انظر: د. سيد محمد نقيب العطاس «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية» ص ٦١.

(٢) سورة التوبة آية: ١١١.

ولكن لا بد من الإشارة إلى أن الإسلام في الوقت الذي سلَب فيه من الطبيعة قداستها الزائفة ، إلا أنه لم يجرد الطبيعة من مغزاها الروحي والرمزي ، لأنه رأى في الخليقة كلها المتمثلة في السماوات والأرض وما بينهما والشمس والقمر والكواكب واختلاف الليل والنهار ، والرياح اللواقح ، والغيث النازل ، والسحاب المسخر ، والبحار المالحة ، والأنهار العذبة ، والجبال الأوتاد ، رأى في كل ذلك آيات بينات لله عز وجل في الكون ، وبصائر للإنسان[1].

إن الطبيعة في القرآن ذات مغزى كوني تستوجب احترام الإنسان لها وتقديرها ، لأجل صلتها الرمزية بالله جل شأنه ، وتعامُله معها يجب أن يقوم على أساس العدل والتناغم والانسجام لأنه خليفة مؤتَمَن عليها ، وضعها الله عز وجل تحت مسئوليته ليستفيد منها ، وهي إلى جانب ذلك كتاب مفتوح منظور ، إلى جانب القرآن الكريم الكتاب المقروء ، وفي كل منهما آيات بينات ، ودلالات مشاهدات ، ودروس واضحات يأخذ منها الإنسان الموعظة والعبرة[2].

إن بهذا التجريد الإسلامي تجريد إيجابي ينفي الخرافة ، ويستبقي الدلالة ، بعكس التجريد العلماني فإنه يقوم على سلب المغزى الكوني والدلالي من الطبيعة ، وقطع العلاقة الرمزية بينها وبين الخالق عز وجل[3]، وبالتالي تصبح الطبيعة - في الرؤية العلمانية - بلا غاية ، وبلا هدف ، وكذلك بلا حماية أو رعاية ، فينتج عن ذلك عدم احترام الإنسان لها ، وخيانته للأمانة التي أوتمن عليها ، وتصبح علاقة الإنسان مع الطبيعة قائمة على الانتقام أو اللامبالاة ، وهو ما يؤدي أو سيؤدي إلى كوارث كونية تنتظرها البشرية برعب لم يسبق له مثيل ، كالتلوث البيئي والنفايات النووية والأوزون وأخطار أسلحة الدمار الشامل .

وحتى فيما سمي بلاهوت الأرض أو لاهوت الطبيعة فإن علاقة الإنسان مع الطبيعة

---

(١) انظر : د. العطاس ص٦٦ ، ٦٧ .

(٢) انظر : السابق ص ٦٥ .

(٣) انظر : السابق ص ٦٦ .

علاقة صراع وقهر وسيطرة، وليست كما هي في الإسلام علاقة تسخير وحب وتقدير.

إن الإسلام يحول بين الإنسان والطغيان الذي يساوره بسبب غرور العلم أو غرور القوة ويذكره دائماً ﴿ إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى ﴾[1][2].

رابعاً: والقول بأن الإسلام تخلص من المعجزات لا يقل عجباً عن سابقه، فإنا إذا غضضنا الطرف عن المعجزات الحسية التي رويت بالتواتر المعنوي لسيدنا رسول الله ﷺ مثل الإسراء والمعراج، وانشقاق القمر، ونبع الماء من بين أصابعه ﷺ، وحنين الجذع، فإن القرآن الكريم نفسه يفيض بالحديث عن المعجزات كانفلاق البحر، وانقلاب العصا، وانبجاس الماء من الحجر لسيدنا موسى عليه السلام، وشفاء المرضى، وإحياء الموتى، والكلام في المهد لسيدنا عيسى عليه السلام.

إن إنكار كل هذه المعجزات أو التعسف في تأويلها ليس إلا لوناً من أو ألوان الصلف والمكابرة والجحود.

والآن بعد أن كشفنا المغالطات التي يبني عليها الخطاب العلماني رؤاه وتصوراته ونتائجه يمكننا أن نقول: «إن العلمنة ليست فقط رؤية غير إسلامية للوجود، بل إنها تقف موقفاً مناهضاً للإسلام نفسه، ولذلك فالإسلام يرفض العلمنة ومآلاتها النهائية ما ظهر منها وما بطن»[3]، يرفضها نظراً وعملاً لأنها الدنيوية المحضة، والدهرية الخالصة، والمادية المطلقة، وهي مقولات جاء الإسلام لمحاربتها، وإنقاذ الإنسان من ظلماتها وأزماتها.

ونختم بالقول: إن الأسلمة وليست العلمنة هي التي تحرر الإنسان من الأساطير والخرافات، والأرواح الشريرة، والشعوذة التي يُظَن أنها تتحكم في مصير الكون[4]، وتحرره كذلك من الأنانية والنفعية والمادية، وتقيم توازناً بين الجوانب المختلفة في كيانه

---

(١) سورة العلق آية ٨.

(٢) انظر: أبو القاسم حاج حمد «العالمية الإسلامية الثانية» ص ٨١. نسخة دار المسيرة- بيروت.

(٣) انظر: د. العطاس «مداخلات فلسفية..» ص ٦٧.

(٤) انظر: د. العطاس «مداخلات فلسفية» ص ٧٠.

«وعندما يتحرر الإنسان على هذا النحو فإن وجهة حياته وسيرها يكونان نحو تحقيق طبيعته الأصلية ، تلك الطبيعة المتوائمة مع طبيعة الكائنات ، ومع الوجود كله ألا وهي الفطرة ، وهو كذلك يتحرر من العبودية لدوافعه الحيوانية النزاعة إلى ما هو دنيوي ، وإلى ما من شأنه أن يكون ظلماً وتعدياً على جوهر كيانه وعلى روحه، ذلك أن الإنسان بما هو كائن مادي يغلب عليه نسيان طبيعته الحقة، فيجهل هدفه الحقيقي الذي من أجله خُلق، وبالتالي يزيغ عنه»[1].

هذا التحرير للإنسانية قد تحقق بالوحي ، وهو يتجلى في أكمل صوره في الرسالة الخاتمة التي ضَمِنت للإنسانية التحرر والتقدم والرقي . كل ما علينا أن نتمثل هذه الرسالة ونتفاعل معها بكل ثقة وطمأنينة ونقبل عليها طائعين مختارين .

المطلب الرابع : المنظور الإسلامي :

أولاً : عناصر مشتركة :

عرضنا فيما سبق أبرز التعريفات المروّجة للعلمانية، وأبرز الخصائص التي يراها الخطاب العلماني كمحاور أساسية تتمركز حولها العلمانية، وناقشنا بعض المسائل التي اقتضت ذلك . نريد هنا أن نبين رؤية بعض المفكرين الإسلاميين للعلمانية ، دون أن نفصّل في التعقيب عليها ؛ وذلك لأن الاتفاق بين الإسلاميين والعلمانيين قائم على حقيقة العلمانية وجوهرها، ولكن الخلاف في الحكم على هذه الحقيقة وهذا الجوهر .

فالدكتور القرضاوي مثلاً يُعرّف العلمانية بأنها «عزل الدين عن حياة الإنسان فرداً كان أو مجتمعاً ، بحيث لا يكون للدين سلطان في توجيهه أو تثقيفه أو تربيته أو التشريع له وإنما ينطلق في الحياة بوحي عقله وغرائزه أو «دوافعه النفسية » وبعبارة أخرى : « عزل الله تعالى عن حكم خلقه ، فليس له عليهم سلطان كأنما هم آلهة أنفسهم ، فهم يفعلون ما يشاؤون ، ويحكمون ما يريدون ولا يسألون عما يفعلون »[2] .

---

(١) د. العطاس « مداخلات فلسفية » ص ٧١ .

(٢) د. القرضاوي « التطرف العلماني في مواجهة الإسلام » ص ١٥ ، ١٦ .

أما الدكتور محمد عمارة فالعلمانية عنده هي : « جعل المرجعية في تدبير العالم إنسانية خالصة ومن داخل العالم دونها تدخل من شريعة سماوية هي وحي من الله المفارق لهذا العالم »[1] .

إن رؤية الدكتور القرضاوي والدكتور عمارة لا تختلفان عن الرؤى العلمانية ، فالعلمانيون - كما رأينا - يرون أن العلمانية محاصرة للدين إلى الحيّز الشخصي[2] ، وتكريس للتشريع الوضعي بعيداً عن أي تأويلات مفارقة[3] وهو نفس ما يقرره كلٌّ من الدكتور القرضاوي من أنها عزل الله عن حكم خلقه ، والدكتور عمارة من أنها جعل المرجعية إنسانية بعيداً عن الخالق المفارق ، فالمعنى واحد لدى الطرفين وإن اختلفت الصياغة وهو التأكيد على **عنصر أساسي في العلمانية يتمثل في إقصاء الأديان ومحاصرتها** .

والعلمانية عند الدكتور البوطي هي وصف لفكرة أو اتجاه لا يقوم إلا على السند العلمي ، والمنهج العلمي ، ولكنها غدت تعبيراً ذا إطار سياسي عن مذهب معين في الحكم[4] .

ولابد أن الدكتور البوطي يقصد هنا العلم الوضعي والطبيعي[5] ؛ لأن العلمانية لا تعترف بالعلم المفارق بل لا تسميه علماً أصلاً ، وما دام كذلك فالعلمانيون متفقون معه ؛ لأن العلمانية عندهم هي تحكيم لمنطق العلم دون سواه[6] ، ولكنه منطق العلم المادي الذي كرسته الفلسفات المادية طوال عدة قرون وهو ما يلفت النظر إليه الشيخ محمد مهدي شمس الدين في تعريفه للعلمانية بأنها « نهج حياتي مادي تكوّن نتيجة لنمو الفلسفات

---

(١) د. عمارة « العلمانية بين الغرب والإسلام » ص ٧ .

(٢) كما سبق ورأينا عند أركون وفتحي القاسمي .

(٣) كما قال القاسمي وعادل ضاهر وأركون أيضاً .

(٤) انظر د. البوطي «العقيدة والفكر المعاصر» ص ٢٤٧ كتاب جامعي - كلية الشريعة - جامعة دمشق .

(٥) هذا لا يعني أن الدكتور البوطي يقصر مفهوم العلم على ذلك، لأنه يرى أن العلم أشمل من ذلك بكثير، إنه يشمل النقل الصحيح ، والغيب الذي يثبت بالوحي .

(٦) انظر : د. فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها » ص ٥٦ .

المادية اللادينية»[1].

ولا ينسى شمس الدين أن يشير إلى الفرق بين التاريخين الغربي والإسلامي وأثر ذلك في إنتاج العلمانية عندما يقرر أنها –أي العلمانية – «فكرة أوربية نشأت لحل مشكلة أوربية فرضتها معطيات ارتبطت بالتجمعات الأوربية في ظل شروط تاريخية معينة [أشرنا إليها في الفصل الأول] ولذلك فالمبررات النظرية للعلمانية التي استنبطها الفكر من مجمل النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية التي ظهرت بين الفلاسفة والمفكرين الأوربيين منذ القرن السادس عشر ، هذه المبررات لم يوجد في الإسلام ما يدعو إليها على الإطلاق »[2] .

لا يختلف ذلك كثيراً عن تعريف الدكتور عبد الوهاب المسيري للعلمانية بأنها « رؤية مادية شاملة للعالم ذات بعد معرفي كلي ونهائي ، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات الميتافيزيقية بكل مجالات الحياة ، وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز الكون كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم مُكوَّن أساساً من مادة واحدة ليست لها أي قداسة ولا تحوي أية أسرار»[3].

العنصر الثاني الذي تؤكد عليه التعريفات الإسلامية السابقة في العلمانية هو المادية وهو ما لا ينكره الخطاب العلماني فقد رأينا أن العلمانية عند مراد وهبة هي « تحديد الوجود الإنساني بالزمان والتاريخ »[4]. وعند عزيز العظمة هي : « نفي الأسباب الخارقة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية وتأكيد تحول التاريخ دون كلل »[5].

---

(١) محمد مهدي شمس الدين « العلمانية » ص ٧ . المركز الإسلامي للدراسات والأبحاث – دار التوجيه الإسلامي – بيروت ط ١ / ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م .

(٢) محمد مهدي شمس الدين « العلمانية » ص ١٥٩ فما بعد .

(٣) د . المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ١٢٠ .

(٤) د. المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ٧٠ .

(٥) عزيز العظمة « العلمانية من منظور مختلف » ص ٣٧ .

وأما **العنصر الثالث** في العلمانية فهو ما يلفت النظر إليه تعريف محمد إبراهيم مبروك حيث العلمانية في رأيه هي : « الاقتصار على العقل الإنساني في إدراك الحقيقة وتصريف شؤون الحياة »[1] ، وهو ما يؤكد عليه الخطاب العلماني إذ « إنه لا سلطان على العقل إلا للعقل »[2] ، ويراد أن تُستبدَل العقلانية بالعلمانية تخلُّصاً من « الانطباعات الأولى » السلبية التي لازمتها ولم يعد يمكن فصلها عن العلمانية[3] .

وهنا يمكن أن يرد سؤال يقول : إذا توصل العقل بدون أي معونة أخرى إلى جوهر الدين، وما يقتضيه هذا الدين من الإنسان فكيف يُوصَف بأنه عقل علماني ؟

ويجاب عن هذا بأنه لا يمكن أن يصل العقل إلى جوهر الدين منفرداً ويكفَّ عن الاعتراض والافتراض ، لأن هذه – الاعتراضات والافتراضات – ستظل تتبادر إلى هذا العقل وتُعكّر عليه صفو اليقين ، وتاريخ العقل الأوربي واليوناني شاهد على ذلك ، فلا بد إذن من الوحي لكي يقطع للعقل تردده ، ويحسم له ارتيابه ، ويأخذ بيده إلى برد اليقين ونور الحقيقة .

وأخيراً نصل إلى العنصرين الأخيرين اللذين يتفق حولهما الإسلاميون والعلمانيون وهما إسقاط القداسة ، وسيادة النسبية ونجدهما في تعريف الدكتورة هبة رؤوف عزت حيث العلمانية عندها هي « نزع القداسة عن كل ما هو مقدس ، وإخراج المطلق من المنظومة المعرفية وسيادة النسبية »[4]، وهذه الخصائص التي تذكرها الدكتورة هبة موزعة في تعريفات الخطاب العلماني أيضاً، فقد رأينا عند رفيق حبيب أن العلمانية نزع القداسة عن الدين أي عن المقدس[5] ورأينا عند مراد وهبة أنها « التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس

---

(١) محمد إبراهيم مبروك « علمانيون أم ملحدون» ص ٢٩ – دار ثابت – الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ١٩٩٠م .

(٢) د . مراد وهبة « جريدة الأهرام » ١٢ / ٣ / ١٩٩٧ .

(٣) انظر : د . محمد عابد الجابري « حوار المشرق والمغرب » ص ٤٦ وله أيضاً : « وجهة نظر » ص ١٠٢ – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – الطبعة الثانية – تشرين الثاني نوفمبر ١٩٩٤ .

(٤) د . هبة رؤوف عزت « المرأة والدين والأخلاق » بالاشتراك مع د . نوال السعداوي ص ١٧٠ / ١٧٢ – دار الفكر – حوارات لقرن جديد – دمشق .

(٥) انظر : د . المسيري ص ٨٨ .

بما هو مطلق »[1] ، أو هي « انتزاع ما هو مقدس مما هو مدني »[2] ، وتؤكد العلمانية دائماً على الابتعاد عن التأويلات المفارقة أي المطلقة [3] .

ثانياً : تعقيب وخلاصة :

يتفق أغلب العلمانيين والإسلاميين على أن الأسس التي تقوم عليها العلمانية هي :

١ – الرؤية المادية ، وإنكار كل ما وراء المادة .

٢ تنحية الغيب والميتافيزيقا، وإن كانت لم تتمكن من الاستمرار في ذلك.

٣ – نزع القداسة عن المقدس ، وإن كانت أنشأت لنفسها مقدسات جديدة .

٤ – العقلانية المطلقة ، ولكن العقلانية المطلقة أخفقت لأن هناك مساحات مجهولة لا يستطع العقل اقتحامها أو تفسيرها .

٥ – النسبية المطلقة أو : « كل شيء يجوز » ولكن هذه النسبية المطلقة تحولت هي ذاتها إلى مطلق .

٦ – فصل الدين عن الدولة أو عن السياسة أو عن الحياة ، أو إلغاؤه تماماً من المنظومة المعرفية أو السلوكية .

ولكن مع أن الاتفاق بين الطرفين قائم إجمالاً على أن هذه الأسس هي المُشكِّلة للعلمانية إلا أن جوهر الخلاف محتدم في تقييم هذه الأسس والحكم عليها من حيث الحقيقة أو البطلان ، والقبول أو الرفض ، والمشروعية أو عدمها ، ففي حين يعتبر الإسلاميون أن هناك ثوابت قد فرغ العقل منها ، وما عليه إلا أن يصغي مطمئناً إلى صوت الوحي ، فإن أركون يعتبر الموقف العلماني «يتميز بإحداث القطيعة الجذرية مع كل ما يشرط الموقف الديني ويتحكم به ، وهو يفترض متسرعاً أن فرضية الله أو وجود الله ليست ضرورية من أجل العيش»[4] وفي حين يعتبر الإسلاميون الإلحاد نقيضاً للإيمان وعاملاً من عوامل

---

(١) د. مراد وهبة « ملاك الحقيقة » ص ٢٩ .

(٢) السابق : ص ٣٠ ، ٣١ .

(٣) انظر : د. فتحي القاسمي ص ٤٨ .

(٤) أركون « العلمنة والدين » ص ٧٢ .

الخسران في الآخرة فإن حسن حنفي يعتبر الإلحاد هو المعنى الحقيقي للإيمان[1].

وفي حين يعتبر نصر حامد أبو زيد العلمانية هي التأويل الحقيقي للدين –كما رأينا – فإن الإسلاميين يعتبرون التأويل ليس هو الأصل والأساس ، وإنما يكون عند تعذر الظاهر أو تعذر الحقيقة . وفي حين يعتبر الإسلاميون المعجزات أدلة ضرورية يؤيد الله عز وجل بها الرسل ، فإن العلمانيين يعتبرونها خرافات وأساطير، وأن الإسلام تخلص منها[2] .

وفي حين يعتبر الإسلاميون الغيب جزء جوهري من الدين ، يعتبر العلمانيون «الماورائيات والميتافيزيقيات» مجرد خرافات[3] .

وفي حين يعتبر الإسلاميون الإسلام دين ودولة ونصوصه ناطقة بذلك ، يعتبر العلمانيون الإسلام دين فقط ، أو حالة شخصية كما قال أركون أو علي عبد الرازق .

لقد تجلى لنا ذلك واضحاً في التعريفات التي عرضناها للعلمانية لدى عدد كبير من الباحثين علمانيين وإسلاميين . ولكن ما هو تعريفنا الذي نختاره للعلمانية ؟

* * *

---

(١) انظر : د. حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ٥٤ – مكتبة الإنجلو المصرية ط ٣ / ١٩٨٧م .

(٢) انظر : د. عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ٥٩ .

(٣) انظر : د. زكي نجيب محمود « خرافة الميتافيزيقا » مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ١٩٥٣م/ د. ط وإذا كان هذا تراجع عن ذلك وأسمى كتابه في طبعاته اللاحقة « موقف من الميتافيزيقا » فإن كثيراً من هذه النخبة يعتبرون الغيب كذلك .

المبحث الثالث
التعريف المختـــار

المطلب الأول : خصائص عامة للعلمانية :

بعد أن طوّفنا كثيراً في الفكر الغربي والعربي نـتلمس الـرؤى المختلفـة التـي تحـاول أن تصوغ حداً علمياً دقيقاً للعلمانية ، وتصفحنا وجهات نظر كثيرة فهل سنختار تعريفاً منها ، ونرجحه على غيره أما أننا سنطرح تعريفاً جديداً يكون بديلاً لها جميعاً ؟

في الواقع أقول هنا ما قاله الدكتور المسيري من أن التعريفات السابقة وإن كانـت تـدور بين الدائرة الجزئية الصغيرة للعلمانية ، « أي فـصل الـدين عـن الدولـة » والـدائرة الكليـة الشاملة « أي كونها نظرية كاملة في الوجود » إلا أنها بمجموعها قـد تناولـت الخـصائص المشكّلة والمكونة بالفعل للعلمانية[1] .

ولذلك فإن أي تعريف نطرحه هنا سنجده ينطوي ضمن تعريف سـابق ، وهـذا يعنـي أننا لن نأتي بجديد هنا ، وإذا كان ثمة جديـد فهـو قـد يكـون في احتـواء التعريـف الـذي سنطرحه على أكثر العناصر جوهرية في تشكيل العلمانية ، وانضغاط عناصر كثيرة فيه عـلى حين كانت متفرقة في غيره .

عندما عزمت على دراسة ظاهرة العلمانية كان التعريف القـابع في ذهنـي هـو التعريـف الشائع لها وهو « فصل الدين عن الدولة » ولما قرأت قليلاً ورأيت من يطرح تعريفاً جديداً هو « فصل الدين عن الحياة »[2] ملت إليه وقلت هو هذا ..!!

ومع طول المعايشة والمعاشرة للخطاب العلماني رأيت أن القضية أكبر من كونها قـضية فصل ، وإنما هي في كثـير مـن الأحيـان أقـرب إلى الجحـود والنكـران للأديـان وقيمهـا ، فضعفت قناعتي بهذا التعريف ، وهذا لا يعني أن التعريف قد فقـد قيمتـه عنـدي ، وإنـما

---

(١) انظر : د. المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص١١٩ .

(٢) انظر : د. سفر الحوالي « العلمانية » ص٢٤ دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م ، وهي في أصلها رسالة ماجستير في كلية أصول الدين بجامعة الأزهـر – القـاهرة – إشراف د. محمد قطب .

يعني أنه قاصر عن الحد الكامل، وإن كان يغطي مرحلة من مراحل العلمانية أو حيِّزاً من رقعتها الشاسعة.

تبادر إلى ذهني في وقت من الأوقات أن العلمانية هي إلغاء المقدس، ولكن بعض العلمانيين أنفسهم يعتبرون المقدس نمطاً لوجود الإنسان، وأن الإنسان يعيد إنتاج المقدس بأشكال جديدة وهو يمارس دنيويته[1] وأن المقدس عنصر من عناصر الوعي، وأن أقصى مظاهر الحداثة المعاصرة غارقة في المقدس[2]، وهو ما يعني أن العلمانية غارقة في مقدسات، بل ووثنيات جديدة تخترعها كبديل للمقدس الديني، بل وتضع آلهة جديدة، وتقدم لها مراسم وقرابين وألوان من العبودية والخضوع، وهو ما أشار إليه - آنفاً - رفيق حبيب. «إن الأسطرة ملكة ثابتة وعبر هذا فالإنسان المعاصر يسهم أيضاً وعبر حرتقاته العلمية الجديدة في صنع أساطيره»[3] ولذلك «يمكن أن يُؤلَّف عمل كامل عن أساطير الإنسان الحديث»[4].

قلت: فهي إذن «إنكار الغيب، وإثبات المادة» بيد أن العلمانية لم تتمكن من الاستمرار في إنكار الغيب، لأن الإيمان بالغيب لا بد منه، فإذا لم يأت اختياراً جاء اضطراراً، وهذا هو الواقع فالعلمانية تؤمن بغيبيات وميتافيزيقيات كثيرة مثل النيترونات، والأنتيرونات، والأثير أو السديم، وغير ذلك من أشياء يقوم عليها العلم ولكنها افتراضية، والإيمان بها ليس إلا ضرباً من ضروب الإيمان بالغيب، وإن كابرت العلمانية وعاندت[5]، وهو ما يلفت النظر إليه جلال أمين عندما يذهب إلى أنه «لا مفر من اتخاذ موقف ميتافيزيقي ما، والبدايات الميتافيزيقية هي التي تفضي إلى النتائج، والمقولات المختلفة التي تكون

---

(١) انظر: علي حرب «نقد النص» ص ٢١٧، ٢١٨.

(٢) انظر: علي حرب «نقد الحقيقة» ص ٧٠.

(٣) انظر: تركي عي الربيعو «الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة» ص ٢١٨.

(٤) انظر: السابق ص ٢١٩ والنص منقول عن مرسيا إلياد.

(٥) انظر: «مصير البشرية» ص ١١٢ نقلاً عن د. يحيى هاشم حسن فرغل ص ٦٣ والعلم والظواهر الخارقة ص ١٠ - ٨ نقلاً عن فرغل ص ٦٠.

أيديولوجية ما، والتي توجه السلوك الإنساني، وهذا يعني أن العلمانية منظومة شاملة ورؤية للكون والطبيعة والإنسان تستند إلى ميتافيزيقا مُسبقة تطرح إجابات عن الأسئلة النهائية الكبرى، فحالة الشك المطلقة، الشك في كل المسلمات تجعل الحياة مستحيلة »[1].

« فالغيبي مبدأ من مبادئ علم الاجتماع، لا بد منه للمجتمع، ولا يأتلف المجتمع ويكتمل إلا بمبدأ غائب عنه يرسم الحدود الفاصلة بين المقدس والدنيوي[2].

قلت: إذن فالعلمانية هي «النسبية المطلقة» أو «أن الإنسان هو ما يفعله»[3] كما طرح غير واحد منهم - على سبيل المثال - مراد وهبة، ولكن المتأمل يرى كثيراً من المنظرين والمؤسسين للفكر العلماني لا يقولون بالنسبية المطلقة، لأنهم يعتبرون آراءهم وفلسفاتهم حقائق مطلقة يجب على الناس أن يلتزموا بها، ويسيروا على مقتضاها، فالماركسيون - مثلاً - يعتبرون الماركسية هي الحقيقة المطلقة، حقيقة الحقائق، وكل العلوم التي جاءت قبلها كانت تمهيداً لها، وكل ما سيأتي بعدها يجب أن يكون شرحاً لها[4].

ولذلك مع أن النسبية المطلقة تستحوذ على حيز عريض جداً من النظرية العلمانية، إلا أنها لا يمكن أن تكون حداً شاملاً لكل عناصرها وأسسها، هذا بالإضافة إلى أن العلمانية نفسها تتحول إلى مطلق في نظر أصحابها وعلى الآخرين أن يتعلمنوا أو يُوصَمُوا بالجهل والظلامية والأصولية.

سمعت أحد العلماء الأجلاء[5] يؤكد مراراً على أن العلمانية هي الغنوصية، فتأملت في هذا الحد فوجدته يغطي مساحة من مساحات العلمانية، وحقلاً من حقولها وهو: التأويل، حيث بالرغم من أن الغنوصية قائمة على العرفان[6]، والعلمانية - بحسب أصحابها -

---

(١) د. المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ١٠٩، ١٠٨.

(٢) انظر: علي حرب « نقد الحقيقة » ص ٧٠.

(٣) آلان تورين « نقد الحداثة » ص ١٦.

(٤) انظر: علي حرب « نقد النص » ص ١٣٢ وهو ينتقد بعض الماركسيين أمثال صادق جلال العظم.

(٥) هو الشيخ علي جمعة حفظه الله عز وجل.

(٦) انظر: يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٤٤.

قائمة على العقل ، إلا أنهما يلتقيان في النتائج المترتبة عن « التأويل المنفلت » ، حيث نصل عن طريق التأويل العلماني والغنوصي المنفلتين إلى خلاصات ما أنزل الله بها من سلطان ، وفهوم تتجافى إلى أبعد الحدود مع النص ، فإن النص إذا كان في السماء فإن التأويل العلماني أو الغنوصي في أسفل الأرضين ، وإذا كان النص يتجه غرباً فإن تأويلهما يتجه شرقاً . وهكذا رأيت أن الجامع بين العلمانية والغنوصية هو « التأويل المنفلت » .

وسمعته أيضاً يعرف العلمانية بأنها « **تنحية الأسئلة الكبرى** » ولكن الذي بدا لي أن العلمانية بعد أن فشلت في الإجابة عن هذه الأسئلة اقترحت تنحيتها ؛ لأنها بدأت تُعكِّر عليها سيرورة العلمنة . وهذه التنحية كارثة من كوارث العلمانية على الإنسانية ، لأنها الأسئلة الجوهرية للإنسان ، بل هي محور إنسانيته ، والمعنى الصميم لهذه الإنسانية ، وتنحيتها حَطَّم إنسانية الإنسان ، وجعله مادة بلا هدف ولا غاية ، يتقلب في ظلام الشك والحيرة ، وبدد له كل أمل في السعادة .

ومن هنا رأيت أن تنحية الأسئلة الكبرى ليست تعريفاً للعلمانية وإنما نهاية من نهايات العلمانية ، بل يمكن اعتبار هذه التنحية : إشهاراً للإفلاس ، وإعلاناً للخيبة .

استبطنت في مرحلة من مراحل البحث التعريف القائل بأن العلمانية «رؤية مادية بحتة للوجود بما فيه » ، ولكن تذكرت أن باركلي لم يكن مادياً ، فقد أنكر المادة واعتبرها موجودة لأنها مُدرَكة فقط، وأن هيوم أنكر الروح والمادة ولم يعترف بأية حقائق ضرورية ، وكذلك فإن جان جاك روسو كان ممثلاً للفلسفة المثالية ، ومع ذلك كان لهؤلاء جميعاً إسهاماً بارزاً في علمنة الفكر الأوربي .

هذا بالإضافة إلى – ما أشرنا إليه سابقاً – من أن العلمانية لم تتمكن من الاستمرار في المادية؛ لأن العقل يؤكد وجود حقائق كونية ليست مادية يقوم عليها الوجود والعلم .

فالمادية سمة أساسية من سمات العلمانية ولكنها لا تُعبّر عنها تماماً وإن كان بروزها يكاد يجعل العلمانية تُختَزَل غالباً في هذه السمة .

المطلب الثاني : أبرز الخصائص :

لقد استقر رأيي - ردحاً من الزمن على أن العلمانية هي : « **أنسنة الإلهي ، وتأليه الإنساني** » ويتميز هذا الحد بأنه يجمع خصائص كثيرة للعلمانية في شطريه :

فالشطر الأول « أنسنة الإلهي » يحتوي على مقولة العلمانية في رفض المصدر الإلهي للأديان أو الوحي ، واعتبارها ظواهر اجتماعية وإنسانية تاريخية برزت ضمن ظروف ومعطيات معينة كما أراد فرويد وغيره . **ويحتوي هذا الشطر أيضاً** : على إلغاء أو تمييع كل المقدَّسات والمعجزات ، وإعادة تفسيرها تفسيراً إنسانياً اجتماعياً أو اقتصاديا أو ماديـاً ، أو نفسانياً واعتبارها مجرد خرافات وأساطير عفا عليها الزمن .

ويحتوي هذا الشطر أيضاً : على أنسنة الطبيعة والكون بمعنى تجريده من أية دلالات روحية أو كونية أو رمزية ، واعتبارها مواد للإنسان عليه أن يستثمرها في منفعته وأنانيته بشكل مطلق وإمبريالي دون أي اعتبار آخر ، مع رفض الدلالات الغيبية ، والإشارات الربانية التي تؤكد عليها الأديان جميعاً كمعالم للهداية ، باعتبار الطبيعة - في رؤيتها - كتاباً كونياً منظوراً إلى جانب الوحي المكتوب .

ويحتوي هذا الشطر أيضاً : على الجهود التي تبذلها العلمانية لاستثمار الإلهي وتحويله إلى فكرانية[1] بمعنى : « تحويل الوحي إلى إيديولوجية » [2] . «تحويل الوحي ذاته إلى علم إنساني »[3] وذلك لتحقيق أغراض الإنسان وأطماعه ، وقد تجلى ذلك واضحاً في الفلسفة الفيورباخية ، وتبنى ذلك حسن حنفي من العلمانيين العرب - كما سنرى - ومعنى ذلك «إلغاء الغيب كمصدر للمعرفة ، وقصرها على عالم الشهادة»[4] ويتم ذلك بالعقل والتجريب بعيداً عن الوحي .

وعلى مستوى العلاقة بين العلمانية العربية والنص القرآني فإنه يتجلى أيضاً دور الشطر

---

(١) كبديل لكلمة إيديولوجية .

(٢) انظر : « التراث والتجديد » حسن حنفي ، ص ١٤٨ مكتبة الإنجلو المصرية ط٣ / ١٩٨٧م .

(٣) السابق ص ١٥٢ .

(٤) انظر : د . عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير » ص١٨٩ .

الأول من التعريف ، حيث نجد نزعة الأنسنة سائدة لدى هؤلاء ، فكتب أركون كتابه «نزعة الأنسنة» وحاول نصر حامد أبو زيد وغيره استعادة القضية الكلامية القديمة التي ثار حولها جدل طويل ، وهي مسألة خلق القرآن في شكلها الاعتزالي ، وذلك من أجل تكريس إنسانية الوحي ومنتوجيته البشرية ، وسنفصل ذلك فيما بعد .

وأما الشطر الثاني من التعريف « تأليه الإنساني » فيتولى تغطية جوانب كثيرة أيضاً من خصائص العلمانية أهمها : النزعة الغرورية التي كرستها فلسفة نيتشة وداروين عبر « الإنسان الأعلى » و« البقاء للأقوى » والتي مورست عملياً من خلال حكام النازية والفاشية كما أشرنا سابقاً.

ويتضمن هذا الشطر أيضاً : التركيز العلماني الدائم على مركزية الإنسان ، واستقلالية العقل ، وهذه الأخيرة تشكل بُعداً أساسياً في العلمنة حتى عُرِّفت بأنها لا سلطان على العقل إلا للعقل في تفسير الوجود . هذا الجزء يتكفل بالإشارة إلى هذا البعد ، حيث إن تأليه الإنسان يعني أن التفكير الإنساني مستقل عن الوحي ، بل يرقى إلى مرتبة الوحي ، ويحظى بنصيب من الألوهية . لقد بلغ الأمر بالفرنسيين بعد الثورة أن نصبوا تمثالاً وعبدوه سموه « إلاهة العقل »[1].

ويتضمن هذا الشطر أيضاً : الإشارة إلى تأليه القيم الجديدة للعلمانية المتمثلة في حقوق الإنسان ، وترسيخ الفردية المطلقة ، والديمقراطية ، وحرية المرأة المطلقة ، ونسبية الأخلاق ، والعِلمانية –بالكسر – ، وكل ذلك ما هو إلا إحلال لمنظومة جديدة مؤلَّهة من القيم الإنسانية ، وإضفاء حالة من القداسة عليها ، بدلاً من الدستور الإلهي القائم على الوحي .

ويتضمن هذا الشطر أيضاً : الإشارة إلى الجانب العبثي في العلمانية ، وهو بعد جوهري فيها ، ذلك لأن تأليه الإنساني يعني أن الإنسان الجسد هو المُؤلَّه، لأن العلمانية لا تعترف إلا بالجسد ، وحاجات هذا الجسد الجنسانية والغرائزية تنال حظاً وافراً من الإجلال والقداسة – كما رأينا في الفصل الأول –إن تأليه الإنساني يعني تقديس المُدَنَّس والارتفاع

---

(١) انظر : ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٣١٧ .

به إلى مستوى الألوهية.

أما البعد المادي في العلمانية فإن شطري التعريف يسهمان في تغطيته ، إذ إن أنسنة الإلهي تعني تحويل ما ليس بمادة إلى مادة ، أو بعبارة أخرى تدنيس المقدس والتعامل معه على هذا الأساس الدَّنِس . ثم يأتي الشطر الثاني ليضفي على المادة قداسة جديدة «تقديس المدنس» وتصبح المادة بهذا الشكل حالَّة محل الألوهية ، ويغدو كل ما سواها ضربٌ من الأساطير والأوهام . وهو ما سعت الفيورباخية والماركسية إلى تكريسه .

المطلب الثالث : العلمانية هي الدنيوية المحضة :

هذا التعريف الذي اقترحته وتحدثت عنه للتو ، وقلت إن رأيي استقر عليه ردحاً من الزمن لم يدم هذا له هذا الاستقرار ، مع أن خصائصه - كما أشرت - موزعة في التعريفات التي عرضناها سابقاً لكثير من الباحثين .

والسؤال هنا : هل يمكن اختزال هذا التعريف أو التعريفات المطروحة سابقاً بكلمة واحدة ؟

لقد سبق أن قلنا إن سيد محمد نقيب العطاس رأى أن اقرب كلمة تعبر عن العلمانية في المفهوم القرآني هي ما يعبر عنه القرآن بلفظ « الحياة الدنيا »، وإن لم يقترح ذلك كتعريف للعلمانية ، ورأينا كذلك أن العلمانية تُرجمت في مصادرها الأجنبية على أنها « العالمانية » أو «الدنيوية» أو « الدهرية » وكتب جمال الدين الأفغاني كتابه « الرد على الدهريين » يرد فيه على العلمانيين المعاصرين له .

وما أريد أن أقوله هنا : هو أن « الدنيوية » ليست مجرد ترجمة لغوية للعلمانية ، وأعني أن العلمانية يمكن أن تُعرَّف تعريفاً جامعاً مانعاً - فيما أرى - بكلمة واحدة هي : «**الدنيوية**» .

إن هذا التعريف - كما يبدو لي - لا يكاد يغادر صغيرة ولا كبيرة من مقولات العلمانية وخصائصها إلا ويطويها في داخله ، وإن نظرة سريعة في تاريخ العلمانية وأسسها وجذورها ، وأبعادها وتجلياتها سوف تبين أن الدنيوية هي الهم الأول ، والهاجس الأساسي ، بل الوحيد الذي تدور عليه العلمانية .

فالمادية ، واللامادية ، والمثاليـة ، والعقلانيـة ، والعِلمانيـة ، والتطوريـة ، والجنسانيـة ، والأنسنة ، والحرية ، والديمقراطية ، وحقوق الإنسان ، والعنصرية ، والفردية ، كـل هـذه العناصر التي أفرزتها العلمانية عبر تاريخها الطويل أُريدَ منها أن تحقق للإنسان السعادة في هذه الحياة الدنيا دون أي اعتبار آخَر ليوم آخِر ، والسعادة المقصودة هنـا هـي أقـصى قـدر ممكن من اللذة والمتعة .

وهنا يمكن أن يتبادر إلى الذهن سؤال وهو : أن الشرائع السماوية أيضاً قصدت تحقيق السعادة للإنسان في الحياة الدنيا فهل الأديان منخرطة على هذا الأساس في تيار العلمانية ؟

والإجابة : أن الشرائع الإلهية تربط سعادة الدنيا بالسعادة في الآخـرة ، لـذلك فـسعادة الإنسان في الحياة الدنيا بمنظور الشرائع الإلهية ألا ينخرط في الملـذات والـشهوات والمُتـع دون ضوابط وحدود ؛ لأن هذا سينغص سعادته في الآخرة .

لقد تركت هذه الدنيوية العلمانية أثرها حتى عـلى الإسـلاميين ، فأصـبحنا نُـبرز كثـيراً عناية الإسلام بالحياة الدنيا ، ودعوته إلى عمارتها ، والاستمتاع بالطيبات منهـا ، ونتغـاضى – مجاراة للعلمانيين – عن أن الإسلام في الأصل يدعو الناس إلى الآخرة عـبر ممـر الـدنيا ، وهذا لا يعني تخريب الدنيا ، وإنما يعني التطلـع إلى المـستقبل الأبـدي ، ولـيس إلى الحيـاة العاجلة ، وهذا ليس من شأنه أن يجعلنا نهمل عمارة الحياة الدنيا ، وإنما من شأنه أن يُهـذِّب نفوسنا ويسموَ بها عن الأنانية ، ويطهرها من السخائم والعـداوات والتنـافس عـلى المتـاع الزائل والحطام الفاني .

وهنا يجدر بنا أن نتذكر قول أحد أقطاب الصوفية كتلخيص لموقف الإسلام من الحيـاة الدنيا « **أن تكون الدنيا في يدك وليس في قلبك** » وهذا بعكس العلمانية التي تريـد أن تمـزج الدنيوية بكل ذرة من ذرات الجسد الإنساني ، وتغرسها في صـميم قلبـه ، وتجعلهـا المـلاذ الوحيد ، والمعشوق الوحيد ، والغاية النهائية للإنسان ، ولا يخفى ما في ذلك مـن تكـريسٍ للتنافس الأعمى بين البشر دولاً وأفراداً ، وهو مـا نعايـشه اليـوم ، لأن البقـاء للأقـوى ، وساحة البقاء في المنظور العلماني قاصرة على هذا العالم المحسوس فقط .

وتتجلى الدنيوية واضحة في الممارسات التأويلية التي تشتغل على النص القرآني فتحاول

دائماً أن تحد من سلطانه الإلهي ، وتبرز دائماً ما يؤكد على الاعتبارات الدنيوية في مسائل الميراث ، والمرأة ، والحجاب ، والدولة والأخلاق ، ويُبرَّر ذلك بمبررات دنيوية محضة مثل : مواكبة العصر ، ومسايرة التحضر ، وتطور الفكر . والنموذج الذي يُحتذى في كل ذلك هو الغرب ، فكل ما عنده أصبح معيار التطور والتحضر والتقدم ، وتغفل هذه الممارسات أو تتنكر للجانب الغيبي الأخروي الذي يشكل الحيِّز الأكبر من الرسالة القرآنية ، وفي حالات متطرفة فإنها تقوم بعملية مسخ وتشويه لهذا الجانب عن طريق « التأويل المنفلت » لتجعله يصب في خدمة الدنيوية أيضاً .

* خلاصة :

العلمانيون - كما مر بنا سابقاً - يستدلون على علمانية الإسلام بدنيويته ، وبما حصل في التاريخ الإسلامي من ترف وبذخ وإقبال على الدنيا ، فهم بذلك يقرون بأن الدنيوية هي جوهر العلمانية ، وقد مر معنا كذلك كيف تؤكد دوائر المعارف والمعاجم الغربية على دنيوية العلمانية بما يغني عن الإعادة هنا .

لقد أشرنا - سابقاً - إلى أن الدنيوية ضاربة بجذورها في عمق التاريخ والحضارات ، وأن أكثر الأمم اختارت الحياة الدنيا على الآخرة ، ذلك لأن الحياة الدنيا حلوة خضرة وقريبة ، أما الآخرة فهي في منظور الإنسان العجول بعيدة غير مغرية كما تفعل الحياة الدنيا «متاع الغرور » .

والسؤال هنا : كيف نحدد عناصر الحضور والغياب في التعريف الذي نقترحه ؟ وهل الدنيوية مطلقاً تُوصَف بأنها علمانية ؟ أم أنها دنيوية ذات نسبة معينة ؟

والسؤال بعبارة أخرى : ما هو الحد الذي تتحول فيه الدنيوية إلى علمانية .

لقد أشرنا سابقاً إلى أن الشرائع السماوية فيها جانب دنيوي فهل هي بذلك علمانية ، أم تحتوي على نسبة معينة من العلمنة ؟

إن الدنيوية تتحول إلى علمانية عندما تتحول الوسيلة إلى غاية ، والممر إلى مقر ، وقد يعترض علينا هنا بأننا نتحدث بلهجة صوفية وعظية ، ولكن هذه هي الحقيقة سواء كانت في قالب صوفي وعظي أم حداثي معاصر ؟

عمارة الدنيا مرادة إلى أقصى الحدود ، ولكن على أن لا يؤدي ذلك إلى الفساد في الأرض، كما يجب مراعاة أن الإنسان مؤتمن وليس مالكاً حقيقياً ، وأنه رضي بحمل الأمانة ، وكل ما يؤدي إلى الإخلال بحفظ الأمانة « الكون والطبيعة والإنسان ورسالته فيهما » فإنه انقلاب إلى دنيوية عضوض أي علمانية .

الإنسان مُستَخلَف في الأرض ، وهذا يعني أنه لا يملك أن يضع لنفسه منهجاً في الحياة باستقلالية كاملة ، لأن المنهج وضعه المالك الحقيقي ، والسيد الحقيقي في هذا الوجود ، أما وظيفته هو فإنها تنحصر في أن يفهم المنهج بشكل صحيح وينزله على حياته كما أراد واضعه عز وجل . والفهم غير الوضع والإنشاء ، وإن كان الخطاب العلماني سينازع في هذا كما سنرى .

إن أي إنسان عاقل عندما يشتري جهازاً من شركة ما يقرأ النشرة المرفقة معه والتي تُبيِّن كيفية استعماله ، وقراءة هذه النشرة توفر عليه جهداً ووقتاً يبذله في محاولته تشغيل الجهاز دون استعانة بالصانع . إن جهده المستقل قد ينتهي بالوصول إلى معرفة تشغيل الجهاز ، ولكن بعد جهد ووقت من التجريب والمحاولة ، ولكنه قد ينتهي أيضاً بإتلاف الجهاز وإعطابه .

إن كل ممارسات الإنسان في هذا الكون لكي تبرأ من « الدنيوية العلمانية » يجب عليها أن تكون قائمة على مبدأ العبودية لله عز وجل ، والرغبة فيما عنده من الخير والسعادة ، ومنافية لمبدأي الكبرياء الزائف ، والعقلانية المتهورة القائمين على الاعتداد الأعمى بالذات والمنفعة العاجلة ، واللذة الزائلة ، والنظرة القاصرة على هذه الحياة الدنيا .

إن الاحتراز الوحيد الذي نضعه هنا لعله يجنبنا كثيراً من الانتقادات والإلزامات التي قد ترد علينا إزاء هذا التعريف هو أن العلمانية « الدنيوية » التي نقصدها تزيد وتنقص ، وتهبط وتصعد ، وأننا عندما نتحدث عن العلمانية التي تقارن الإلحاد والزندقة فإننا نقصد العلمانية في أعلى درجاتها . إن هذا يعني أن بعض الباحثين الحريصين على إسلامهم وإيمانهم ولكن تصدر منهم بعض الأفكار التي تخدم التوجه الدنيوي العلماني ، وتتحرك في داخل أسواره لا يمكن أن يوصفوا بأنهم علمانيين ، وإن كان يصح أن نصف أفكارهم المنحرفة بأنها أفكار علمانية . والله أعلم .

الباب الثاني

التاريخية ومداخلها المُعلَنة

الفصل الأول : التاريخية الشاملة والتاريخية الجزئية .

الفصل الثاني : المدخل الأصولي .

الفصل الثالث : المدخل الكلامي .

الفصل الرابع : مدخل علوم القرآن .

الفصل الخامس : المدخل الحداثي .

الفصل الأول

التاريخية الشاملة والتاريخية الجزئية

المبحث الأول : مفهوم التاريخية في الفكر الحديث .

المبحث الثاني : تاريخية الأديان .

المبحث الثالث : تاريخية القرآن .

المبحث الأول
مفهوم التاريخية في الفكر الحديث

المطلب الأول : التأريخ لغة واصطلاحاً :

جاء في لسان العرب التأريخ تعريف الوقت والتوريخ مثله . وأرّخ الكتاب وأرخه ليوم كذا : وقّته والواو فيه لغة وزعم يعقوب أن الواو بدل من الهمزة و« وَرَّخ » الكتاب بيوم كذا لغة في أرّخه[1] .

وعند ابن خلدون التاريخ هو « خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال »[2] ، وهو عند توينبي «العلم الذي يبحث في حياة الأمم والمجتمعات والعلاقات التي تقوم بينها»[3] .

المطلب الثاني : مفهوم التاريخية عند الغربيين :

في التعريفين السابقين عند ابن خلدون وتوينبي نجد عناصر جوهرية في علم التاريخ ، تمثل النظرة الخلدونية وجهة النظر الإسلامية في علم التاريخ، والأساس فيها أن التاريخ خبر من الأخبار يجب أن يخضع لمعايير الصحة والصدق . « إن كنت ناقلاً فالصحة أو مدعياً فالدليل » ، وعلى ذلك فالإسناد ضروري في الأخبار وما يتبعه من جرح وتعديل وتراجم وعلوم مختلفة تفردت بها الحضارة الإسلامية في هذا المجال .

وأما النظرة التوينبية فتمثل وجهة النظر الغربية إلى علم التاريخ على أنه علم لا يقوم على صحة الخبر أو سنده بشكل أساسي ، وإنما على مضمون الخبر وما يحتويه من معلومات ، وتلعب المقارنة والتحليل والاسترداد دوراً أساسياً في قبول الخبر أو رفضه

---

(١) ابن منظور « لسان العرب » ٣ / ٤ ، ٦٦ . دار صادر – بيروت – لبنان – ط١ / د . ت والفيروز آبادي «القاموس المحيط » ص ٢٢٦– دار الفكر– لبنان– ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥ م .

(٢) انظر : « المقدمة » لابن خلدون ص ٢٧ .

(٣) جميل صليبا «المعجم الفلسفي » ٢٢٧ دار الكتاب اللبناني بيروت ودار الكتاب المصري القاهرة ١٩٧٨م / د.ط . وانظر : د . عبد المنعم الحفني « المعجم الفلسفي » ص ٥١ – الدار الشرقية – القاهرة – ط ١ / ١٤١٠هـ ١٩٩٠ م . وانظر : يوسف كرم ويوسف شلالة ومراد وهبة «المعجم الفلسفي » ٣٣ . مطابع كوستاتسوماس وشركاه - القاهرة - د.ط / د.ت .

دون تعويل على صحة الخبر من الناحية الوثائقية ، ولذلك يسمى هذا المنهج بـ «المنهج الاستردادي» أو «منهج التوسم» ، وتكون مواهب الباحث وإمكانياته وعمق ملاحظته وسعة خياله ودقة وجدانه ذات أثر أساسي في تمحيص المعلومات التاريخية[1] ، بل ربما في إنشاء المعلومات التاريخية وتكوينها ، لأن التاريخ يخضع لذاتية المؤرخ ، والحوادث التاريخية لا تتكلم إلا إذا جعلها المؤرخ تتكلم ، وكما صرح كروتشة بأن « كل تاريخ هو تاريخ معاصر ؛ لأن التاريخ ينحصر جوهرياً في أن نرى الماضي بأعين الحاضر ، وفي ضوء مشاكل الحاضر » ، ولا تنحصر مهمة المؤرخ في سرد الماضي بل في إصدار أحكام معيارية لتحديد قيمة هذا الماضي . إن التاريخ من وجهة النظر الغربية هو ما يصنعه المؤرخون[2]، لأنه «يتعذر كشف الماضي على حقيقته وليس التاريخ إلا فن اختيار أكذوبة تشبه الحقيقة من بين جملة أكاذيب »[3] . «والحديث عن الماضي ما هو إلا قراءات بعدد القارئين في الحاضر »[4].

في إطار هذا المنظور الأوربي للتاريخ برزت فكرة التاريخية لتأخذ أبعاداً جديدة ، وتصبح قضية تفسيرية أو تأويلية ، ولم تقف عند حدود البعد التأريخي أو التاريخي كما يحلو لبعض الباحثين أن يفرق[5] فهي : « منهج ونظرية شاملة في الحياة ، فسرها

---

(١) انظر : د . عبد الرحمن بدوي « مناهج البحث العلمي » ص ١٩ ، ١٨٣ فما بعد – دار النهضة العربية ١٩٦٣ وانظر « كبرى اليقينيات » للدكتور البوطي ص ٤٨ و « منهج البحث » للدكتور : محمد الدسوقي ص ٦٣ يجب الإشارة هنا إلى أن منهج علماء المسلمين في البحث التاريخي لم يغفل النقد الداخلي للنصوص بل يحتل مرتبة أساسية في هذا الحقل ، ولكن الميزة الأساسية الفريدة التي تميز منهج البحث التاريخي الإسلامي هو علوم الإسناد والجرح والتعديل ، ومن هنا يمكن القول إن علم التاريخ علم إسلامي بكر للمسلمين فيه دور النشأة ، والازدهار وقد بدأ من السيرة النبوية وعلم الحديث يقول السخاوي « علم التاريخ من فنون الحديث النبوي » نقلاً عن « علم التاريخ عند العرب » محمد عبد النبي حسن ص ١٨ – مؤسسة المطبوعات الدولية .

(٢) انظر : د . محمود قاسم « المنطق الحديث ومناهج للبحث » ص ٤٥٨ ، ٤٥٩ الطبعة الخامسة ١٩٦٧م – دار المعارف – مصر .

(٣) انظر : ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٥٧٨ ، ٥٧٩ .

(٤) انظر : كافين رايلي « الغرب والعالم » ص ٣٦٩ ، ٣٧٠ .

(٥) كما سنجد عند محمد أركون مثلاً فيما بعد .

ترولتيش وما نهايم ودلتاي وفندلبانت ودريكرت وكروتشة بأنها وجهة النظر التي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي ، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة إلى الإنسان ، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد »[1] .

أو هي : « القول بأن الحقيقة تاريخية بمعنى أنها تتصف بالنسبية التاريخية أي أنها تتطور بتطور التاريخ »[2] ، أو هي « مذهب أو نزعة تقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية وأن القانون من نتاج العقل الجمعي »[3] .

ويعرف روبير التاريخانية[4] كمصطلح يرجع إلى عام ١٩٣٧ م بأنها «العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ وهي تهتم أيضاً بدراسة الأشياء والأحداث و ذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية »[5] .

وعند غادامير وهيدغر تعني التاريخية تراكماً لخبرة الوجود في الزمن[6] ، أي أن التاريخ بنظر غادامير « ليس وجوداً مستقلاً في الماضي عن وعينا الراهن وأفق تجربتنا الحاضرة ، ومن جانب آخر فإن حاضرنا الراهن ليس معزولاً عن تأثير التقاليد التي انتقلت إلينا عبر التاريخ ، ولا يستطيع الإنسان تجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية ... إن الإنسان يعيش في إطار التاريخية وهذه التاريخية هي المحيط غير

---

(١) انظر : د . عبد المنعم حفني « المعجم الفلسفي » ص ١٥ الدار الشرقية – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ ١٩٩٠م .

(٢) السابق ص ٣١١ . وانظر : جميل صليبا « المعجم الفلسفي » ص ٢٢٩ .

(٣) انظر : يوسف كرم ، مراد وهبة ، يوسف شلالة « المعجم الفلسفي » ص ٣٣ – مطابع كوستاتسوماس وشركاه – القاهرة م .

(٤) أغلب الباحثين يستخدمون التاريخية والتاريخانية بمعنى واحد ، وهناك من يفرق بينهما كما سنجد عند محمد أركون .

(٥) نقلاً عن أركون في كتابه « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ١٣٩ .

(٦) انظر « إشكاليات القراءة وآليات التأويل » نصر حامد أبو زيد – الطبعة الرابعة ١٩٩٦م المركز الثقافي العربي ص ٤٢ .

الظاهر الذي يعيش فيه »[1] .

ويعتبر فيكو ١٦٦٨- ١٧٤٤م – بنظر هاشم صالح – هو أول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية أي ينص على أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون ، وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه ، ورفض فيكو أن تكون الحضارة قد أوحيت إلى الإنسان، ولكنه مالأ المسيحيين فقال إن الدين المسيحي فقط هو الموحى به وما سواه كان من صنع البشر[2].

واشتُهر هيردر بكتابه عن النسبية التاريخية ، ولأن كل شعب يعتبر تراثه هو التراث المطلق فإنه قال بخرافة المطلق ، وأنه لا توجد إلا مجموعة تراثات نسبية للبشرية[3] ويُعتبَر ممن أسهموا في ترسيخ فكرة التاريخية بالإضافة إلى ديلثي وهيدغر ، وسارتر وريمون آرون ، وبول ريكور[4] .

ولا بد هنا من الإشارة إلى وجهة نظر آلان تورين في التاريخية حيث عنده تشكل الحركة عنصراً أساسياً في فكرة التاريخية ، فالحركة هي التي تقود المجتمع وتفسر سيره إلى الحداثة ، وكل مشكله اجتماعية هي في النهاية صراع بين الماضي والحاضر والمستقبل، والتاريخ يتجه إلى انتصار الحداثة التي هي في النهاية عقلنة وإرادة بدلاً من النظم والموروثات المستقرة[5] . ويربط تورين هنا ربطاً شديداً بين فلسفة هيجل وماركس وقضية التاريخية [6].

هذا الرأي لآلان تورين هو – كما يبدو – الذي يشير إليه أركون عندما يحاول

---

(١) السابق نفسه .

(٢) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » هوامش المترجم هاشم صالح ص ٤٧ . وانظر : جميل صليبا « المعجم الفلسفي » ص ٢٢٩ .

(٣) السابق ص ٤٨ .

(٤) السابق ص ٤٧ ، ٤٨

(٥) آلان تورين «نقد الحداثة » ١/ ٨٢ ترجمة صياح الجهيم – منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية – دمشق ١٩٩٨م.

(٦) انظر : السابق ص ١/ ٩٨ فما بعد .

توضيح التاريخية على أنها إمكانية للحركة والفعل تتميز بها الأنظمة الاجتماعية[1].

ومنه نتقل إلى الحديث عن التاريخية في الفكر العربي .

المطلب الثالث : مفهوم التاريخية في الفكر العربي :

في الكتابات العربية المعاصرة يمكن اعتبار التاريخية مثالاً للصوت والصدى ، إذ لم يكن فيها إلا الاجترار والترديد لما لفظه الفكر الغربي منذ عقود من الزمن ، والجديد الذي نلاحظه لدى بعض الأصداء العربية هو لهجة العجرفة والاستفزاز التي تطغى على الروح العلمية ، وتنسى في أوج الزهو و«التشبع بما ليس لها»[2] أخلاق التواضع العلمي ، والأدب المنهجي[3] .

ظهرت كلمة تاريخية في الفكر الغربي كما يوضح أركون اعتماداً على قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية في ٦ نيسان ١٨٧٢ م[4]. أما في الكتابات العربية فيصعب تحديد تاريخ دقيق لظهور هذه الكلمة في الساحة الثقافية ، ولكن يمكن أن

---

(١) انظر : « الفكر الإسلامي قراءة علمية » محمد أركون ص ١١٦ .

(٢) نتذكر هنا حديث النبي ﷺ : « المتَشَبِّعُ بِمَا لَمْ يُعْطَ كَلَابِسِ ثَوْبَيْ زُورٍ » . أخرجه البخاري في كتاب النكاح باب المتشبع بما لم ينل رقم ٤٨١٨ ، ومسلم في كتاب اللباس والزينة باب النهي عن التزوير في اللباس وغيره رقم ٣٩٧٣ .

(٣) نذكر هنا كمثال نصر حامد أبو زيد وهو يرد على بعض العلماء المسلمين فيقول ساخراً : « لكن لأن الخطباء والوعاظ ممن يتلقبون بألقاب العلماء ويحتلون كراسيهم لا يقرؤون ، ولأن بعضهم إذا قرأ لا يفهم فقد اكتفى واحد من ممثليهم متظاهراً بالتعليق والتحليل أي متظاهراً بأنه ينتج كلاماً بأن يدع اللغة الوعظية والإنشائية تتلبسه وتنطق من خلاله ... أو ردنا كلام «صاحب الفضيلة سخرية» !... ويوافق « صاحب الفضيلة » صحفي بدأ حياته الصحفية هاوياً يكتب في الإسلاميات ثم عاش فترة في بلاد النفط فارتفعت أسهم جهله [ما علاقة بلاد النفط بالفكر والعلم ؟] » ثم يضيف نصر حامد أبو زيد « ويحتاج الاثنان لمن يعلمهم الفارق بين مفهوم التاريخ ومفهوم التاريخية في مجالات العلوم الإنسانية بشكل عام ، وفي مجال علم النص بوجه خاص » . ويضيف أيضاً : « تلك هي دائرة العجز عن الفهم وذلك لآفةٍ مستعصية في العقول » انظر : « النص السلطة الحقيقة » د. نصر حامد أبو زيد ص ٨٨ ، ٨٩ وحده نصر حامد أبو زيد هو الفهيم ، العاقل الألمعي .

(٤) انظر : أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ١١٦ .

نذكر بشكل تقريبي هنا أنه قد يكون أقدم من استخدم مصطلح التاريخانية من المثقفين العرب هو عبد الله العروي في كتابه « العرب والفكر التاريخي » سنة ١٩٧٣ م[١] .

وتتحدد التاريخانية عند العروي بـ : ثبوت قوانين التطور التاريخي أي حتمية المراحل التاريخية – ولعله يقصد هنا المراحل الكونتية – نسبة إلى أوجست كونت – للتطور البشري ، ووحدة الاتجاه من الماضي إلى المستقبل ، وإمكانية اقتباس الثقافة أو وحدة الجنس ، وإيجابية دور المثقف والسياسي[٢] .

وتقدم محمد أركون ببحث إلى مؤتمر عقد في باريس سنة ١٩٧٤م قال في سياق ردوده على المناقشات التي أثارها بحثه : « أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تُطرح عملياً قط بهذا الشكل من قِبل الفكر الإسلامي ألا وهي : تاريخية القرآن ، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة»[٣] ، وفي مؤتمر عقد في تونس سنة ١٩٧٧م تحدث أركون عن مسألة التاريخية وضرورتها وأهمية فهم الإسلام في إطارها[٤] « إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين ، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض ، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ . إن

---

(١) انظر : عبد الله العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٦٨ ، ١٧٦ ، ١٩٦ ، ١٩٧ – الطبعة الثانية د ، ت المركز الثقافي العربي وقد ارتبط عنده مصطلح التاريخانية بالماركسية . ظهرت الطبعة الأولى من كتابه « العرب والفكر التاريخي » سنة ١٩٧٣م عن دار الحقيقة – بيروت وانظر : الباحثة الليبية – مبروكة الشريف جبريل « الخطاب النقدي في المشروع النهضوي العربي – العروي والجابري نموذجاً » رسالة دكتوراة إشراف د : سالم يفوت ، جامعة محمد الخامس ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط ١٩٩٧م ، ١٩٩٨م ص٦٨ فما بعد .

(٢) انظر : للعروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ ومبروكة الشريف جبريل «الخطاب النهضوي العربي ..»ص ١١٥ .

(٣) أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٢١٢ .

(٤) السابق ص ١٣٨ .

التاريخية أصبحت اللامفكر فيه الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي»[1].

إن الأمر – أمر التاريخية – « يتعلق بصياغة علمية مستخدمة خصوصاً من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية »[2].

ويأسف هاشم صالح – مترجم أركون – لأن « مفهوم التاريخية غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي، فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ، ولكن البحث التاريخي الحديث يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته »[3].

ويوضح هاشم صالح المراد بالتاريخية في كتابات أركون دائماً فيقول : «المقصود بالتاريخية هنا – وفي كل مكان – الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تُقدَّم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ » . ثم يضيف : « لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المُنمْذَجة، لأنها تملأ عليه أقطار وعيه، ويشعر نحوها برغبة التقديس، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ، أو بلحظة محددة من لحظات التاريخ »[4] .

ويعرّف أركون التاريخية بشكل أكثر اختصاراً عندما يقول : إنها تعني «التحول والتغير أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان »[5] .

وتحاول شيعة أركون وتلاميذه أن يزيدوا رؤية أستاذهم وضوحاً وجلاءً فيقول

(١) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٤٨ .

(٢) أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ١١٦ .

(٣) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٤ هوامش المترجم هاشم صالح .

(٤) أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٢٠ هوامش هاشم صالح – المركز الثقافي العربي ط ٢ / ١٩٩٦م .

(٥) أركون « من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي » ص ٢٦ وانظر خالد السعيداني « إشكالية القراءة في الفكر العربي المعاصر » ص ٩٢.

علي حرب: « هدف أركون هو إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي ، والتاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية ، وشروطها المادية والدنيوية ، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف » [1].

ويضيف تلميذٌ أركوني آخر : « القراءة التاريخية لأثر فكري وعلمي ما تقتضي فهم ذلك الأثر وتفسيره وتأويله في إطاره الزماني والمكاني ، مع الأخذ في الاعتبار شروطه الاجتماعية والنفسية وظرفيته التاريخية العامة ، حتى لا نقع في إسقاطات ومغالطات تاريخية نتيجة إخراجنا لذلك الفكر عن نظامه ونسقه المعرفيين والحضاريين اللذين يحكمانه »[2] .

ويضيف ثالث : « إن التاريخية عند أركون هي محاولة لفهم عملية الأسطرة التي طالت الحدث التاريخي التأسيسي الأول وحولته إلى حدث أسطوري بحيث يظهر على أنه تجل لإرادة الله في صنع التاريخ » [3].

الأسطورة هي إذن كون الإرادة الإلهية تتدخل في صنع التاريخ ، وبذلك تصبح الأحداث لا تاريخية أي فوق التاريخ ، وغاية أركون هي إعادة الأحداث إلى إطارها التاريخي الحقيقي وتخليصها من الغيبيات أو الأساطير كما يعبرون .

« إن مفهوم التاريخية كما بلورها علم التاريخ الحديث تظل تشكل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتفسير التقليدي والفكر التاريخي القديم في آن معاً ، فهما يخلطان عموماً بين القصص الأسطورية والحقائق التاريخية المعزولة عن سياقها »[4].

إنها عملية إعادة للأحداث من التعالي والمفارقة إلى داخل المنظور الإنساني المحايث، وهو نفس المعنى الذي يطرحه حسن حنفي حيث تعني التاريخية عنده « تكوين الظاهرة نشأة وتطوراً في مجتمع بعينه وفي ظروف محددة ، وفي مرحلة زمنية خاصة ،

---

(١) علي حرب « نقد النص » ص ٦٥ .

(٢) خالد السعيداني « إشكالية القراءة في الفكر العربي المعاصر . نتاج أركون نموذجاً » ص ١٩١ .

(٣) تركي علي الربيعو « الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة » ص ٢١٦ .

(٤) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٤١ .

والفكر ظاهرة ، والظواهر الفكرية ظواهر اجتماعية ، والظواهر الاجتماعية ظواهر تاريخية ولا شيء يحدث بما في ذلك الفكر إلا في المجتمع والتاريخ »[1] .

وفي نفس الموقع يحطب نصر حامد أبو زيد عندما يقرر أن « التاريخية تعني الحدوث في الزمن إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي «الوجود الإلهي » والوجود المشروط الزماني » وقولنا بأن العالم حادث أو مُحَدَث يعني زمانيته وتاريخيته ، فمفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم أو إيجاده »[2].

وليس بعيداً عن ذلك ما يطرحه باحث آخر عندما يرى أن الاتجاه التاريخاني « يؤكد على الصيرورة وإيجابية الحدث التاريخي ، ويدعو إلى مركسة الواقع والتاريخ العربي »[3] . وفيه كما هو واضح تصريح بعنصر المركسة وهو أساسي في التاريخية كما سيتضح لنا فيما بعد .

المطلب الرابع : التاريخية والتاريخانية أو التاريخوية :

يفرق محمد أركون بين التاريخية والتاريخانية أو التاريخوية فالتاريخية historicite لديه ذات معنى إيجابي تتوجه إلى دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات[4] . ويسميها أيضاً « التاريخية الراديكالية » وتعني عنده أن « العقل البشري لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعي التاريخي ، أو عن جذوره الاجتماعية التاريخية »[5] وهو ما يعني تحديد الوجود الإنساني بالزمان والتاريخ كما عبر آنفاً مراد وهبة[6] .

تختلف هذه التاريخية عن التاريخانية أو التاريخوية وأحياناً يسميها التاريخوية

---

(١) حسن حنفي « هموم الفكر والوطن » مقال بعنوان « تاريخية علم الكلام » ١ / ٦٩ ، ٧٠ .

(٢) نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٧١ .

(٣) تركي علي الربيعو « الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة » ص ٧٠ .

(٤) انظر : محمد أركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » ص ٢٣

(٥) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٤٩ .

(٦) نقلاً عن د . عبد الوهاب المسيري « العلمانية تحت المجهر » ص ٧٠ .

الوضعية historicisme وكلاهما « التاريخانية ، والتاريخوية الوضعية » عنده بمعنى واحد ويؤديان نفس المدلول[1] السلبي وهو التعبير عن النزعة المتطرفة في دراسة التاريخ ، والارتباط بالفلسفةالوضعية والنظرة « الفللوجية » التي سادت في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن والتي تعني دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفاً ، هذا في حين أن مفهوم التاريخية لا يتنبأ بأي اتجاه مُسبَق لحركة التاريخ وإنما يترك المستقبل مفتوحاً لكل الاحتمالات[2].

في حالة التاريخانية أو التاريخوية الوضعية - إذن - تكون « الأحداث والوقائع والأشخاص الذين وُجدوا حقيقة ودلت على وجودهم وثائق صحيحة هم فقط الذين يمكن أن يُقبلوا كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي ، وهذا يعني استبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك «المخيال الاجتماعي» أو تنشطه من ساحة علم التاريخ»[3] فهي لا تعترف بالأخيلة والأوهام كموجِّهات للسلوك البشري ، ولا تعترف إلا بالحقيقة التاريخية المادية الجوهرية ، ولا تعترف إلا بوجود اتجاه محدد ، أو معنى وحيد معروف في التاريخ[4] . وقد كان لارتباطها بالفلسفة الوضعية الكونتية أثرٌ في تكريس رؤيتها المادية البحتة فهي لا تعترف إلا بالمحسوس المادي[5] .

يرفض أركون هذه التاريخانية المادية الوضعية التي تبناها عبد الله العروي ودافع عنها في إطار حماسه للماركسية التاريخانية عندما قال : « وما زلت مقتنعاً أن الأمة العربية الآن في حاجة إلى أن تتلمذ على الماركسية التاريخانية »[6] ، واعتبرها « الطريق

(١) انظر لأركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية »ص ١٧٦ ، ٢١٠ .

(٢) انظر : أركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » أركون ص ٢٣ .

(٣) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٤٩.

(٤) أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ١١٧ .

(٥) انظر : أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ١٣٩.

(٦) عبد الله العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٦٨ وانظر « مبروكة الشريف جبريل » الخطاب النهضوي العربي . العروي والجابري نموذجاً » ص ٦٧ .

الوحيد للاستيعاب »[1] .

ويريد أركون أن يؤسس للتاريخية الراديكالية التي لا تهمل دور الأساطير والأحلام والأخيلة في صنع التاريخ ، وتتساءل عن معنى ودلالة القوى التي تضغط على الجماعة وتسيطر عليها يقول : « أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة ، أو تتجنبه باحتقار ، أي كل الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبَعة ، والمبادرات المجهضَة ، والأسطورة المحركة، والفورات الألفية ، وقوى المخيلة ، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير والتي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومنطيقي »[2] .

الفرق إذن بين تاريخية أركون والتاريخانية أوالتاريخوية الوضعية هو في مدى اعتبار الأساطير والأخيلة في تسيير حركة التاريخ ، ففي حين يعتبرها أركون ذات أهمية قصوى ، فإن التاريخانية تهمل ذلك تماماً[3] .

ويعتبر هاشم صالح هذه التفرقة الأركونية بين مصطلحي تاريخي وتاريخاني تعبيراً عن مزيد من الدقة والوضوح والتمييز بين التطرف الوثوقي الإيديولجي من جهة ، وبين المقاربة الفكرية المرنة والنقدية المنفتحة من جهة أخرى[4] .

ولكن لا بد من الإشارة إلى أن تفرقة أركون هذه ليست بذات جدوى ما دامت معتقدات الأمم في كلا المصطلحين تُعتبر أساطير وخيالات ، وليست ذات وجود حقيقي وإنما وجودها وهمي خيالي ، وهو وإن قال بأنه يعتبر الأساطير والأخيلة ذات فاعلية أساسية في توجيه التاريخ ، إلا أنه ما دام الاتفاق قائماً على أنه لا حقيقة واقعية لهذه المعتقدات فإن التفرقة تصبح لا معنى لها ، لأن فاعلية المعتقدات حتى ما كان منها

---

(١) العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٧٦ وانظر مبروكة الشريف « السابق »ص ٦٩ .

(٢) أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٣) انظر : السابق ص ٢١٠ .

(٤) انظر : أركون « أين هو الفكر الإسلامي المعاصر » هوامش هاشم صالح ص ١١ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ دار الساقي – لندن ط١ / ١٩٩٧م .

أساطير بالفعل في صنع التاريخ وتوجيهه بـرزت بـسبب قناعـة النـاس الـذين كـانوا يمارسون هذه الأساطير بكونها حقائق ذات وجـــود واقعـي ، وليـست أوهامـــاً أو خيالات ، ولو كانوا يعلمون أنها أساطير لما أقدموا على ممارستها ، فالمـصريون الـذين كانوا يقدمون عروساً للنيل لكي يهدأ فيضانه كل عام لو كانوا يعلمـون بخرافـة هـذا التصرف لما أقدموا عليه وأزهقوا روحاً بريئة ، لقد كانوا يعتقدون بحقيقة واقعية تعود على حياتهم وتنعكس على وجودهم إزاء ممارستهم تلك .

لكن أركون يهدف إلى مقصدٍ آخر وهو أن يبدو معتدلاً في وصفه لمعتقدات المؤمنين والمعجزات والغيبيـات بالأسـاطير ، ومظهـر الاعتـدال عنـده هـو أن يعـترف لهـذه المعتقدات بالأهمية والفاعلية التي تتمثل في التجييش والشحن والإثـارة ، في حـين أن المتطرفين الماديين لا يعترفون لها بأي قيمة أو أهمية . إن أركون يخترع معنـى مرفوضـاً للتاريخية ليحظى المعنى الذي يريده بالقبول، ولكن المؤمنين يرفضون هذه التلاعبات الأركونية ما دامت النتائج لدى الطرفين واحدة وهي أسـطورية العقائـد ووهميتهـا ، وهو ما سيتضح لنا بشكل أكثر تفصيلاً فيما بعد .

المطلب الخامس : التاريخانية الجديدة new historicism :

التاريخية والتاريخانية على ما بينهما من فارق رأيناه عند أركـون همـا قـضية واحـدة ذات صلة بالعلوم الإنسانية عموماً من تـاريخ وفلـسفة وأديـان وعلـوم اجتماعيـة أو نفسية أو أثرية أو غير ذلك ، ولكن برز اتجاه جديد في دراسة الأدب والنصوص بروزاً واضحاً ولفت الأنظار إلى نفسه في وسط اتجاهات وتيـارات أدبيـة كثـيرة ومتلاحقـة سمي بـ «التاريخانية الجديدة» التي « تعتبر إحدى الإفرازات النقدية لمرحلـة مـا بعـد البنيوية ، وفيها تجتمع العديد من العناصر التي هيمنت عـلى الاتجاهـات نقديـة أخـرى كالماركسية والتقويض[1] ، إضافة إلى ما توصلت إليه أبحاث الأنثروبولوجيا الثقافيـة

---

(١) التقويض : deconstruction هو المصطلح الذي أطلقه الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا على القراءة النقدية المزدوجة التي اتبعها في مهاجمة الفكر الغربي الماورائي منذ بداية هذا الفكر حتى يومنا

وغيرها ، تجتمع هذه العناصر لتدعم التاريخانية الجديدة في سعيها إلى قراءة النص الأدبي في إطاره التاريخي والثقافي ، حيث تؤثر الأيديولوجيات وصراع القوى الاجتماعية في تشكُّل النص ، وحيث تتغير الدلالات وتتضارب حسب المتغيرات التاريخية والثقافية ، وهذا التضارب هو ما أخذته التاريخانية من التقويض كما يلاحظ أبرامز »[1].

يقول غرينبلات محدداً معالم اتجاهه هذا : « في النهاية لا بد للتحليل الثقافي الكامل أن يذهب إلى ما هو أبعد من النص ليحدد الروابط بين النص والقيم من جهة ، والمؤسسات والممارسات الأخرى في الثقافة من جهة أخرى »[2]. وهكذا يبدو لنا أن التاريخانية الجديدة في رؤية غرينبلات خاصة بالنص الأدبي كما هو واضح من سياق الحديث ، ولكن هذا لم يمنع غيره من أن يعمم ذلك ليشمل كل النصوص الفلسفية والدينية والاقتصادية ، ولا يحول دون ذلك أن أكثر العاملين في حقل التاريخانية هم بالفعل متخصصون بالأدب[3].

المطلب السادس : خلاصة تحليلية :

إذا أمعنا النظر في المادة التي قرأناها آنفاً حول مفهوم التاريخية لدى الغربيين والباحثين العرب المعاصرين يمكننا أن نحدد العناصر التالية التي تحدق بفكرة التاريخية إما كأسس لها ، أو كمظاهر وتجليات ، أو كمرامي وغايات :

أولاً : يمكن أن نعتبر المفهوم الغربي للتاريخ القائم على الذاتية المطلقة ، وانعدام المنهج التاريخي القائم على أهمية النقل وصحة الخبر ، وما يؤسس لهذا المنهج من علوم

هذا ، وقد حاول بعضهم نقل هذا المصطلح إلى العربية تحت مسمى «التفكيك » ولكن التقويض أقرب من التفكيك إلى مفهوم دريدا كما يرى صاحبا كتاب «دليل الناقد الأدبي» د . ميجان الرويلي ود. سعد البازعي انظر : ص٥٣ .

(١) د . ميجان الرويلي و د . سعد البازعي « دليل الناقد الأدبي » ص ٤٥ – المركز الثقافي العربي ص ٢ / ٢٠٠٠ م .

(٢) السابق نفسه .

(٣) السابق ص ٤٦ .

حافة كالجرح والتعديل وعلوم الرجال ، يمكن اعتبار هذا الفقر المنهجي أساساً مبدئياً لتطور علم التاريخ إلى ما سمي فيما بعد بـ«التاريخية أو التاريخانية» .

ثانياً : الأنسنة : لقد أسهمت العلوم التجريبية ، والاكتشافات العلمية والفلسفية المادية في بروز نزعة إنسية[1] مغرورة تجعل الإنسان سيداً للكون بدلاً من كونه سيداً في الكون ، وهذه النزعة الإنسية لا تهتم إلا بالإنسان وما يتصل به من محسوسات وماديات[2] .

ثالثاً : النسبية : وهي مسألة ذات صلة خطيرة بفكرة التاريخية إلى درجة يمكن أن يقال إن النسبية هي التاريخية ، كما أشارت بعض وجهات النظر[3] .

رابعاً : الماركسية : ترتبط الماركسية بفكرة التاريخية من جهتين : المادية التاريخية القائمة على فكرة الحتمية التاريخية والتفسير المادي للتاريخ ، والفلسفة المادية التفسيرية للوجود وأهم ما فيها قضية الحركة وصراع الأضداد – المادية الجدلية التي تنتج حسب الماركسية – الموجودات وقد مهد لذلك هيجل وقبله لفيف من الماديين تطرقنا لهم في مكان سابق[4] ، وقد رأينا كيف ربط آلان تورين بين فلسفات هيجل وماركس وفكرة التاريخية[5]، وكيف تبنى عبد الله العروي الماركسية التاريخانية لحل أزمة الأمة العربية ، وما طرحه أحد الباحثين على أن التاريخية ليست إلا مركسة للواقع والتاريخ[6] .

خامساً : السببية : وهذه مسألة أخرى صلتها بالتاريخية من زاويتين أيضاً :

---

(١) ملاحظة : سنستخدم كلمة إنسية كما يستخدمها أركون وغيره تعبيراً عن نزعة الغرور التي سيطرت على الإنسان بدلاً من كلمة إنسانية التي قد تعني النزعة الشمولية الكلية لكل بني الإنسان بعكس الشعوبية أو العنصرية وهو ما لا نقصده في هذا السياق الذي نتحدث فيه.

(٢) راجع تعريف المعجم الفلسفي لعبد المنعم الحنفي السابق .

(٣) راجع التعريف الثاني لمعجم عبد المنعم الحنفي وكذلك تعريف المعجم الفلسفي لمراد وهبة ويوسف كرم ويوسف شلالة وما قيل عن هيردر وكتابه النسبية التاريخية .

(٤) راجع الفصل الأول ص٥٣ فما بعد .

(٥) راجع ص ٢٢٤ من هذا البحث .

(٦) راجع تعريف الربيعو السابق ص ٢٢٧ .

- المفهوم الاعتزالي لقضية السببية .

- المفهوم الرشدي لنفس القضية .

- المفهوم الغربي «الفلكي الكوبرنيقي ، السبينوزي الحديث» لنفس القضية أيضاً .

- المفهوم الماركسي لحركة التاريخ .

سادساً : التطورية : عنصر التطور أساسي جداً في التاريخية ، وقد أشارت إليه اكثر التعاريف السابقة[1] ويكاد يكون حاضراً دائماً في التحليلات التاريخانية والمقصود بالتطور « التطور المطلق » الشامل للمادة والفكر والتاريخ والحياة والكون بكل ما فيه وقد أسهمت في تكريسه نظريات التطور المختلفة من أنكسمندر ٦١٠ - ٥٤٧ ق ، م إلى داروين ١٨٠٩ - ١٨٨٢ م .

سابعاً : الهرمنيوطيقا : أو التأويل كما هو في المفهوم الغربي والقائم على البنيوية والتفكيك والذي يخضع لذاتية القارئ دون أي اعتبار لمقاصد المتكلم أو الكاتب ، وهو ما برز تحت عنوان التاريخانية الجديدة التي ركزت اهتمامها على قراءة النصوص قراءة هرمينوطيقية بحتة .

هذه أبرز الخلاصات التي يمكن أن نعتبرها عناصر شائعة في التنظيرات السابقة لفكرة التاريخية ، وهي الخطوط العريضة التي سيقوم عليها بحثنا فيما سيأتي إن شاء الله عز وجل ، كما يمكننا بناءً على هذه الخلاصة أن نقترح تعريف التاريخية بأنها « إخضاع الوجود بما فيه لرؤية زمكانية قائمة على الحتمية والنسبية والصيرورة » .

ولكن قد يرد سؤال هنا هو : ما العلاقة بين العلمانية والتاريخية ؟ يمكن القول إن التاريخية إحدى الإفرازات الجوهرية التي أفرزتها البيئة الفلسفية العلمانية في الفكر الغربي ، وإذا علمنا أن العناصر السبعة التي أشرنا إليها آنفاً هي عناصر أساسية في العلمانية وكما رأينا في أثناء الحديث عن العلمانية ، وهي أيضاً عناصر جوهرية مُشكِّلة للتاريخية كما نلاحظ الآن فإننا نكاد نعتبر العلمانية والتاريخية وجهان لعملة واحدة .

---

(١) راجع ص ٢٢٢ .

ربما يتمثل الفارق الأساسي في كون العلمانية أكثر شمولاً في رؤيتها للماضي والحاضر والمستقبل، بينما تتوجه التاريخية بآلياتها ومكوناتها إلى الماضي، وحتى عندما تنظر إلى الحاضر فإنها تراه باعتباره سيكون بعد آنٍ ماضياً أي «تاريخياً».

* * *

المبحث الثاني
تاريخية الأديـــان

المطلب الأول : تمهيد : أشكال التاريخية :

يمكن - تبعاً لقسمة الدكتور عبد الوهاب المسيري بين علمانية شاملة وعلمانية جزئية - أن نميز بين شكلين من التاريخية في داخل الخطاب العلماني :

أولاً : التاريخية الشاملة : والمقصود بذلك أن الأديان[1] عموماً والوحي بكل أشكاله ، والكتب المقدسة بما في ذلك القرآن ليست إلا تجليات لتطور العقل البشري ومظاهر لنمو هذا العقل عبر التاريخ والتجارب والحياة . ومن هنا فالقائلون بتاريخية الإسلام أو القرآن ينطوون تحت هذا الإطلاق .

ثانياً : التاريخية الجزئية : ونعني بها القول بتاريخية بعض الأحكام الشرعية ، وكونها لم تعد صالحة للعصر ، ولم تعد تناسب التطور الذي يشهده العقل البشري .

ولا بد من الإشارة إلى أن حديثنا في الأساس يتوجه إلى التاريخية الشاملة ودعاتها ، أما القائلون بتاريخية بعض الأحكام فالخلاف معهم هين والخطب يسير ، لأن أحكام الفروع تتغير بتغير الأزمان ، والخلاف أحياناً يكون حول الأساس الذي يتغير معه الحكم ، ففي حين يرى العلماني أن الأساس هو كون الحكم تاريخياً أي غير صالح للاستمرار نقول نحن إن الحكم مرتبط بمناطه في كل زمان ومكان ، والأساس هو مدى تحقق شروط تطبيقه .

المطلب الثاني : تاريخية الأديان في الفكر الغربي :

لقد اتجه الفكر الغربي إلى تفسير الأديان والشرائع تفسيراً مادياً تطورياً ، أو نفسانياً أو تاريخياً بعيداً عن أي غيب أو ميتافيزيقا ، وبدأ يشيع ذلك بين المفكرين الأوربيين في

---

(١) لا نعتقد أن هناك أدياناً من حيث الحقيقة عند الله عز وجل وإنما هو دين واحد هو الإسلام « إن الدين عند الله الإسلام » أنزله الله عز وجل منذ أن خلق الله الإنسان وجعله خليفة له في الأرض وعلمه الأسماء كلها إلى خاتمهم محمد ﷺ وعندما نقول أدياناً فإننا نقصد من حيث الأمر الواقع المعيش بين البشر .

العصور الحديثة منذ بدأ الشك يتفاقم على أيدي الرشديين – كما أسلفنا – وتبنى أغلب الفلاسفة نظريات وضعية حول نشوء الأديان وتكونها فقد رأى توماس هوبز ١٥٨٨ – ١٦٧٩م أن الدين ظاهرة طبيعية أصلها الشعور بالضعف[١]، وجوهر الدين لا يقوم على الحقائق وإنما على خوف الفرد من القوة المجهولة ، وليست الصفات التي نخلعها على الإله إلا كلمات تعبر عن عجزنا ورغبتنا في إرضاء قوة مجهولة[٢].

وكان ديفيد هيوم يسمى الدين « الخرافة المستقرة » وعلل الاعتقاد بوجود الله عز وجل بالحاجة النفسية كما أسلفنا[٣]. وفي كتابه « رسالة في التاريخ الطبيعي للدين » أظهر هيوم أن الدين تطور بحسب تطور وعي الناس فقد تخيلوا أولاً كائنات غير مرئية تسِّير أمورهم فافترضوا بعضاً منها آلهة فعبدوا آلهة متعددة ، ثم تصوروا فيما بعد أن هذه الآلهة المتعددة تابعة لإله واحد فنشأت ديانة التوحيد[٤].

ويُعتبر أوجست كونت ١٧٩٨ – ١٨٥٧م أبرز المنظرين لمسألة تطور الأديان وتاريخيتها فمن المعتقدات الأساسية عنده قانون المراحل الثلاث :

- المرحلة اللاهوتية وفيها نسب الناس الأحداث الموجودة حولهم إلى إرادة كائنات فعالة تشبههم إلى حد كبير وبدأت هذه المرحلة بما يسميه كونت « الفتشية » أو « المذهب الحيوي »[٥].

- والمرحلة الثانية هي المرحلة الميتافيزيقية وفيها يشيع التعدد أيضاً ولكن بشكل أقل حيث تنسب الإرادة إلى كائنات طبيعية عظيمة كالسماء والبحر والأرض وتُتخذ

---

(١) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٥٦ .

(٢) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٤٠ .

(٣) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٦٤ ، ١٧٢ ويوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ١٧٩ .

(٤) انظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢١٤.

(٥) الفتشية : كلمة برتغالية الأصل تعني التعويذة أو التسمية والمقصود بصفة عامة ضرب من العبادة الخرافية ، والمذهب الحيوي : أو مذهب الأرواح ويعني به الاعتقاد بأن الأرواح مبثوثة في كل الموجودات ، انظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٨٢ .

هذه الموجودات كآلهة يجب استرضاؤها .

- والمرحلة الثالثة : وهي المرحلة الوضعية وفيها تُجمع الآلهة جميعاً تحت سيطرة إله واحد وتلك هي مرحلة التوحيد[1] .

وعبر لسنج عما يشبه فكرة أوجست كونت في كتابه « تربية الجنس البشري» حين قسم مراحل الإنسانية إلى ثلاث مراحل : مرحلة الطفولة التي تقابل اليهودية « إله الأمر » ومرحلة المراهقة التي تقابل المسيحية « إله الحب » ثم مرحلة العقل التي تقابل فلسفة التنوير واستقلال العقل البشري والإرادة الإنسانية[2] .

ولم يكن موقف هربرت سبنسر ١٨٢٠ - ١٩٠٣م يختلف كثيراً عما طرحه أوجست كونت فالميتافيزيقا أو البحث فيما وراء الطبيعة سراب خادع[3] ، وعلى الدين أن يعترف بأن لاهوته خرافة لتبرير إيمان يتنافى مع العقل[4] .

ويفسر نشأة فكرة الألوهية بأنها نتيجة للأحلام والأشباح والخوف من القوى المجهولة ، أو نتيجة للتقديس الذي يحظى به زعماء القبائل ، فعن طريق تقديم الهدايا لهم نشأت فكرة القرابين، ثم تطور ذلك إلى عبادة واتخاذ تماثيل لهؤلاء الزعماء يُتقرب إليها ، وكان هذا هو الشكل البدائي لظهور الأديان ثم تطور ذلك من التعدد إلى إله مركزي قوي قادر على كل شيء تدين له كل الآلهة بالخضوع[5] .

وينظر كروتشي ١٨٦٦-١٩٥٢م الدين موروث بدائي عن الشعوب القديمة ، والبديل الذي نملكه هو تراثنا الفكري والعقلي الذي ينزع من الدين كل أسباب البقاء[6] .

---

(١) انظر : وليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٣٨٣ وانظر : يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٣١٧، ٣١٨ .

(٢) انظر مقدمة حنفي لسبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص ٥٠ .

(٣) انظر : ديورانت « قصة الفلسفة » ٤٦٩ .

(٤) انظر : السابق ٤٦٨ .

(٥) انظر : السابق ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ .

(٦) انظر : السابق ص ٥٧٨ .

وعند سنتيانا ١٨٦٣ - ١٩٥٣م الإيمان غلطة جميلة[١]، ويعتقد كما يعتقد ليوكريتش أن الخوف هو منشأ اعتقاد الإنسان بالآلهة، ويضاف إلى هذا الخوف الخيال الذي يدفع الناس إلى العبادة والتجسيم[٢].

ولا تختلف فلسفة دوركايم ١٨٥٨ - ١٩١٧م عما سبق إلا في إبراز البعد الاجتماعي في نشوء الأديان فالدين عنده بدأ بتصور الناس لقوة متفرقة في الأشياء ليست مشخصة ثم تشخصت في الطوطم أولاً وفي الإله الواحد أخيراً[٣]، والظاهرة الاجتماعية هي العامل الأساسي في نشوء الدين وتطوره من التعدد إلى التوحيد[٤].

أما فرويد فيصنف الأديان باعتبارها وهماً من أوهام الجماهير، نشأت نتيجة لضرورة حماية الإنسان لنفسه من قوة الطبيعة الساحقة المتفوقة، والناس في رأيه يميلون إلى الاعتقاد بوجود أب وراء هذا الكون لأنهم بوصفهم أطفالاً بحاجة ماسة إلى رعاية الأب، وهذه الطفولية مقدور لها أن تُتجاوز بالتأكيد[٥].

ويعترف فرويد بأن بحوثه النفسية تقلل من أهمية الدين، وتجعله في مستوى مرض العصاب النفسي الذي يصيب الإنسانية، وتُفسَّر قواه العظيمة بنفس الطريقة التي نُفسِّر بها المرض العصابي الذي يصيب مرضانا[٦]، « والظواهر الدينية لا تفهم إلا على منوال الظاهرة العصابية للفرد، والتي اعتدنا جداً على أنها بمثابة رجوع لأحداث هامة قد عفى عليها النسيان طويلاً من التاريخ البدائي للأسرة الإنسانية، وأنها مدينة بهذه الصفة الحصرية إلى ذلك الأصل نفسه، ومن ثم فهي تستمد تأثيرها في البشرية

---

(١) انظر: السابق ص ٦٠٧.

(٢) انظر: السابق ص ٦٠٨.

(٣) انظر: يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤٣٤.

(٤) انظر: السابق ص ٤٣٤.

(٥) انظر: « العلم في منظوره الجديد » ص ٥٨، ٥٩.

(٦) انظر: فرويد «موسى والتوحيد» ص٧٧ ترجمة ودراسة: عبد المنعم الحفني ط ١ / ١٤١١ هـ ١٩٩١ م دار الرشاد - القاهرة.

من الحقيقة التاريخية التي تحتوي عليها »[1].

فالأديان والمحرمات أو ما يسمونه « التابو »[2] عند فرويد وثلة من السخفاء أمثاله نشأت نتيجة لتسلط الأب على أولاده في المجموعة الإنسانية الأولى ، مما أدى إلى تكاتف الأولاد وتحالفهم لقتله ، فلما قتلوه ثارت العداوات والحروب بينهم للسيطرة على مكانة الأب، وكثر القتال دون أن يثمر شيئاً، فاتفقوا على أن ينظموا العلاقات بينهم ويضعوا نظاماً وقانوناً يحدد الحقوق والواجبات ، وهكذا نشأ نظام التحريم وحرمة سفاح القربى بالتحديد ، لأن القتال والنزاع كان أساساً من أجل السيطرة على الأمهات والأخوات ، ولكن الإخوة بعد أن قتلوا الأب أصبح رمزاً ومثلاً لهم، وأصبح ذكرى عزيزة عليهم جعلتهم يتخذون حيواناً كرمز له سمي« الطوطم»[3] وأخذوا يقدسون هذا الطوطم ويعبدونه ، ولكنهم يذبحونه كقربان في نفس اليوم الذي ذبحوا فيه الأب[4].

---

(١) السابق ص ٧٩.

(٢) تابو كلمة بولينيزية يصعب معرفة معناها الدقيق بسبب الجهل بالمفهوم الذي كان شائعاً لها ، ولكن أقرب المعاني لها هما معنيان : مقدس ، مبارك أو رهيب ، خطير، محظور ، مدنس . انظر : فرويد «الطوطم والتابو» ص ٤١ .

(٣) الطوطم في العادة حيوان يؤكل لحمه مسالم أو خطر مخيف وفي النادر شجرة أو قوة طبيعية ذو علاقة خصوصية مع كامل العشيرة ، فالطوطم هو أولاً الأب الأول للعشيرة ، ومن ثم الروح الحامية لها ، ومن ثم يخضع أبناء العشيرة لالتزام مقدس رادع ذاتي يقضي بأن يحافظوا على طوطمهم ويستغنوا عن لحمه أو عن أي متعة يمكن أن تُنال منه ، ومن وقت لآخر تقام أعياد وطقوس يعبر بها أبناء الطوطم عن بعض خصائص طوطمهم . انظر : فرويد « الطوطم والتابو » ص ٢٣ ، ٢٤ ترجمة بو علي ياسين ط ١/ ١٩٨٣ ، مراجعة : محمود كبيبو – الناشر : دار الحوار للنشر والتوزيع – اللاذقية – سوريا . واسم طوطم اقتبسه في عام ١٧٩١م j . iong الانكليزي بصيغة totam عن الهنود الحمر في أمريكا الشمالية ثم تبناهfrazer . jcg بمجلداته الأربعة «الطوطمية والتزاوج الخارجي » ١٩١٠م وكتب ومنشورات andrea lang « سر الطوطم » ١٩٠٥ م ويعود الفضل إلى الاسكتلنديj.ferguson lennan ١٨٦٩ – ١٨٧٠م الفضل في إدراك أهمية الطوطمية بالنسبة للتاريخ الأول للبشرية . انظر : فرويد « الطوطم والتابو » ص ٢٤ .

(٤) انظر . فرويد « موسى والتوحيد » ص ١٠٢ ، ١٠٤ .

« إن الطوطمية بعبادتها لبديل عن الأب وبالازدواجية التي تتضح في عيد الطوطم وبإقامة المهرجانات التي تذكر به ، وبفرض قوانين يعاقب على خرقها بالموت ، هذه الطوطمية كما أستنتج يمكن النظر إليها على أنها أول ظهور للدين في تاريخ البشرية »[١].

لا يمكن في هذا السياق إغفال التفسير الماركسي لنشوء الأديان ويقوم على أن :

- كل المراسم الدينية والعبادات والقرابين والصلوات والأدعية ما هي إلا تعبير عن خوف الإنسان وعجزه النسبي ، وسبب العجز هو نمو الإنتاج الضعيف وعجزه أمام مظاهر الطبيعة ، فلم يجد الإنسان أملاً ينقذه إلا بأن يخترع فكرة الله « عز وجل » يقول إنجلز : « تكمن أصول الديانة في النظريات المحدودة الجاهلة التي تنشأ في حالة الهمجية » .

- والعامل الثاني المقترح في نشوء الدين هو الجهل الذي يدفع الناس إلى افتراض تفسيرات خيالية سحرية ، ثم يتفاقم الأمر فتتبنى الطبقات المستغِلة هذه التفسيرات لترسيخ سلطانها وكبح الطبقات الفقيرة ، ثم تختلق عالماً آخر تعد به البؤساء بالخلاص في الآخرة وتختلق لذلك المعجزات والخوارق[٢].

وكانت نظرية تشارلز داروين ١٨٠٩ – ١٨٨٢م أساساً تستند عليه كل من الماركسية[٣] والفرويدية[٤] في بحوثهما الجديدة المناهضة للأديان ، واعتُبر داروين ناجحاً في تقويض التفسير الديني للوجود وقصة الخلق المسطرة في الكتب المقدسة عن طريق حفرياته وأثرياته التي أيد بها نظريته في التطور ، والتي تستبعد كل غائية ، وتعتمد على محض الاتفاق والمصادفة[٥]، فهو بنظر - بعض شُرَّاحه - يرى أن النظام

---

(١) انظر : فرويد « موسى والتوحيد » ص ١٠٤ .

(٢) انظر : جورج بوليترز « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٢٤٣ .

(٣) يعتبر الماركسيون الماركسية تتمة للداروينية على خط التطور ؛ لأنه إذا كان دارون مكتشف تطور الطبيعة العضوية فإن ماركس مكتشف قانون تطور المجتمع الإنساني . انظر : جورج بوليترز «أصول الفلسفة الماركسية » ص ٤٠٢ .

(٤) انظر : أثر داروين على فرويد كما يعترف فرويد نفسه في كتابه « موسى والتوحيد » ص ١٠٢ .

(٥) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٥٣ .

الذي نراه في الطبيعة ليس نتيجة لتدخل قوة عليا خارجية، ولكنه نتيجة للتوافق أو التكيف بين أعضاء الكائن الداخلية، وبين ظروف البيئة التي يعيش فيها[1].

وهكذا أحل التطور الدارويني مقولة الصيرورة محل مقولة الكينونة، والنسبي محل المطلق، والحركة محل السكون [2]، والصيرورة تعني النظر إلى كل شيء: الله، الطبيعة، الإنسان، المجتمع، التاريخ، ليس على أنها أشياء تتغير فحسب بل تتطور دون توقف إلى أشياء جديدة ومختلفة، فهي لا تعتقد بوجود ثوابت ومطلقات وأفكار أبدية[3]، وهو ما يعني الحداثة[4] ومن ثم التاريخية.

ومع أن النظرية الداروينية تلقت صدمات نقدية أجهضتها وقضت عليها[5]، حتى قال غوستاف لوبون: تلاشت نظرية دارون إلى الأبد[6]، إلا أننا سنرى أن البعض يظل يتشدق بها في كل المناسبات.

لنبق مع غوستاف لوبون الذي حكم على نظرية دارون بالسقوط لنشير إلى أن هذا لا يعني أنه متحالف مع الأديان فله تخميناته أيضاً في عوامل نشوء الأديان وانتشارها وتطورها ويمكن تلخيص العوامل التي تُكوِّن الأديان عنده في ثلاثة عوامل:

- الرغبة في الخلود.
- الخوف والرجاء.

---

(١) انظر: شرح بخنر على مذهب داروين ص ٩٨ ترجمة: شبلي الشميل ضمن فلسفة النشوء والارتقاء - دار مارون عبود - لبنان ١٩٨٣م. وانظر: محمود نفيسة « مبدأ السببية في الفكر الإسلامي » ص ٣٣٧. رسالة ماجستير - قسم الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم.

(٢) انظر: فرانكلين « الفكر الأوربي الحديث » ص ٣٤.

(٣) انظر: السابق ٣٤.

(٤) انظر: السابق ص ٣٥.

(٥) انظر: ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٥٦٣، ٥٦٤ ووحيد الدين خان « واقعنا ومستقبلنا » ص ٢٤٦ - ٢٤٧ وللدكتور البوطي « كبرى اليقينيات الكونية » ص ٢٦٠ فما بعدها. وأنور الجندي « سقوط نظرية دارون » ص ٢٢ فما بعدها - دار الاعتصام بدون تاريخ.

(٦) انظر: غوستاف لوبون « حياة الحقائق » ص ٢٢١.

- الرغبة في عالم آخر[1].

ولا يمكن عنده تفسير الأديان بالعقل ، لأنها تستند على ثلاثة أسس ليس العقل واحداً منها وهي : الإيمان، والشعائر، والرموز[2]. كما أن انتشارها لا صلة له بالعقل ، إذ أن المزاج النفسي والحاجات النفسية البشرية المتشابهة عامل أساسي في سرعة شيوع الأفكار الدينية بين الناس وتَمكُّنها من المجتمعات[3]. ويعتبر العدوى النفسية[4] كعنصر اجتماعي نفسي ذات خطر كبير في تقبل الناس للأديان دون حاجة إلى الدليل والبرهان[5].

المطلب الثالث : تاريخية الأديان في الفكر العربي :

١ - تطور الأديان :

تلقف بعض الباحثين العرب النظريات الفلسفية الوضعية الغربية حول الأديان وطفق بعضهم يعرضها بين المسلمين على أنها من إبداعه مستغلاً في ذلك جهل السواد الأعظم من الأمة باللغات الأجنبية ، ويترافق ذلك غالباً مع فنون من العجرفة العلمانية ، مثل وصف الفكر الإسلامي بالدوغمائية والاجترارية والتقليدية والجمود والتخلف والانحطاط والماضوية والظلامية إلى غير ذلك[6].

---

(١) انظر : السابق ص ٢٤ ، ٢٧.

(٢) انظر : السابق ٣٢ .

(٣) انظر : السابق ص ٣٥ - ٣٧ .

(٤) أمر روحي ينشأ عند التسليم ببعض الآراء و المعتقدات تسليماً غير إرادي ، ومصدرها دائرة اللاشعور ولا يؤثر فيها أي دليل أو تأمل وهي عنصر أساسي في انتشار الآراء والمعتقدات وقد تبلغ العدوى النفسية بقوتها مبلغاً يدفع الإنسان إلى التضحية بأكثر منافعه الشخصية وضوحاً ، ولا تسري العدوى بتماس الأفراد فقط ، بل تسري أيضاً بالكتب والجرائد والحوادث والإشاعات انظر : غوستاف لوبون « الآراء والمعتقدات » ص ١٢٠ .

(٥) انظر : السابق ص ٧٧ ، ٨١ .

(٦) انظر : سيد القمني « الحزب الهاشمي » ص ١٥ وله « رب الزمان » ص ٢٥ و « الفاشيون والوطن » ص ٣٣ وانظر : عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ٨٩ وانظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٤٩ وانظر : الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص٨ ومحمد شحرور «نحو أصول حديدة للفقه الإسلامي»

ولكن- في واقع الأمر - ما يمارسه العلمانيون لا يمكن تصنيفه إلا تحت وصفين كلاهما أسوأ من الآخر : السطو أولاً ، والاجترار ثانياً ، فيُسرق الفكر الغربي ويُعرض في بلادنا هنا مجرداً عن مصادره ويصبح «سراقه» قادة للفكر ، وقادة للنهضة ، وهم لو كشف الغطاء ليسوا أكثر من لصوص نصوص يمارسون مهنة السرقة باحتراف وإتقان، وليس لهم من شرف الإبداع أي نصيب إلا إذا كان الإبداع المراد هو الاحتراف والدربة اللصوصية .

أما الفكر الإسلامي - فحتى لو سلمنا جدلاً بأنه اجتراري - فإن اجتراريته عصامية نبيلة في ظروف عصيبة تمر بها الأمة ، وليست اجترارية لصوصية ومتعجرفة كما هو الحال لدى كثيرٍ من العلمانيين [1].

كانت البداية أخطاء وقع فيها بعض العلماء نتيجة للانبهار الحضاري عندما قال البعض بتطور العقيدة الدينية من الوثنية إلى التوحيد كما رأينا عند أغلب فلاسفة الغرب لأن « البشر في طور الهمجية كانوا يذهبون في ذلك الشعور الفطري بأساس الدين مذاهب من الوهم ، فكلما أشكل عليهم فهم شيء من أسرار الخليقة توهموا أنه هو صاحب تلك السلطة الغيبية العالية التي كانوا يشعرون بوجودها فعظموها لهذا التوهم ، فكان ذلك عبادة له ، لأن العبادة هي تعظيم ينشأ عن الاعتقاد بالسلطة الغيبية التي هي وراء الأسباب ... حتى استعدوا بالارتقاء إلى فهم الحقيقة ، وهي أن كل ما في

ص ٢٠١ وطارق حجي « الثقافة أولاً وأخيراً » ص ٣٢ . ولأركون « نافذة على الإسلام » ص ٧ ودون حاجة إلى إحالة أخرى لأن كلمة دوغمائية وأرثودكسية تفوق الحصر في كتاباته كوصف للفكر الإسلامي .

(١) يمكن أن نمثل لهذا بأن اجترارية الفكر الإسلامي كاجترارية الجمل الذي يصبر عندما يفقد الغذاء أو يتأخر عنه ويتغذى على سنامه وما يدخره فيه لنفسه إلى أن يفتح الله عليه ويتوفر له الغذاء أو كالعزة التي يتميز بها الأسد حيث لا يأكل إلا من صيد يده حتى لو قتله الجوع وهي عصامية نبيلة تحفظ الكرامة ، أما ما يمارسه العلمانيون فمثله كمثل الحيوانات القمامة كالضباع حيث تتغذى على بقايا الأسود والذئاب ، والعلمانيون هكذا بالفعل لم يصطادوا لنا صيوداً تنفع الأمة وتنهض بها وتسد جوعتها ، وإنما جاؤونا ببقايا العظام ، ونفايات الطعام ، بدلاً من أن تسد الرمق تزيد في الأسقام .

الكون ما عرف سببه وما لم يعرف خاضع للسنة العامة في الأسباب والمسببات ، وأن الخالق الواضع لهذه السنة لا يحل في شيءٍ من هذه المخلوقات ، حينئذ بعث فيهم مبشرين ومنذرين فبينوا حقيقة الدين »[1].

ولذلك - فيما يرى محمد عبده - عبدوا الثور والثعبان والجمل أولاً ، ثم ترقوا فعبدوا السحاب والكواكب ، حتى استعدت عقولهم لفهم الحقيقة فبعث الله فيهم مبشرين ومنذرين[2]. وقد اعتذر عن محمد عبده بأنه يستخدم فكرة التطور للتأكيد على أصالة فكرة التدين في النفس البشرية ، ومواءمته لحاجاتها في كل مرحلة من مراحلها كما أنه يحصل بتدبير إلهي[3]، وهو اعتذار يمكن قبوله عقلاً ، ولكنه لا يتسق شرعاً مع ما هو مقرر بصراحة في القرآن الكريم ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[4] ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[5] هل يعلم الله عز وجل آدم الأسماء كلها وأسماء الأشياء ولا يعلمه التوحيد ؟ ثم أليس قوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[6] بناقض لمقولة التطور هذه ؟ إذ يفيد أن الله عز وجل خلق الإنسان لعبادته، فكيف يخلقه لعبادته ولا يعلمه كيف يعبده ؟وكيف يعلمه العبادة ولا يعلمه أشرف ما فيها وهو التوحيد ؟

لقد مرت الإنسانية بنظر - محمد عبده - بأطوار أشبه بعمر الفرد ، ولم تنزل

---

(١) محمد عبده « الأعمال الكاملة » ٣ / ٥٠٢ نسخة دار الشروق ط١ / ١٩٩٣م وانظر : محمود نفيسة « مبدأ السببية في الفكر الإسلامي » ص ٢٣١ رسالة ماجستير- كلية دار العلوم- قسم الفلسفة الإسلامية- جامعة القاهرة .

(٢) الأعمال الكاملة ٣ / ٥٠٢ .

(٣) انظر : أحمد جاد « فلسفة المشروع الحضاري ٢ / ٧٢٦ ، ٧٢٧ وأبو طالب حسنين « التأويل في مصر » ص ١٤٦ ، ١٤٧ . ومحمود نفيسة « مبدأ السببية في الفكر الإسلامي » ص ٢٣٩ .

(٤) سورة البقرة آية : ٣٠ .

(٥) سورة البقرة آية : ٣١ .

(٦) سورة الذاريات آية :٥٦ .

الأديان إلا عندما بلغت مرحلة الترقي والتقدم التي أهّلتها لاستقبال الرسالة الإلهية الممثلة في الأديان الثلاثة ، وهذه الأديان نفسها خاضعة للتطور أيضاً « جاءت أديان والناس من فهم مصالحهم العامة بل والخاصة في طور أشبه بطور الطفولة للناشئ الحديث العهد بالوجود ، لا يألف منه إلا ما وقع تحت حسه ، فلم يكن من حكمة تلك الأديان أن تخاطب الناس بما يلطف في الوجدان ، أو يرقى إليه سلم البرهان ... فأخذتهم بالأوامر الصادعة ، والزواجر الرادعة... ثم مضت على ذلك أزمان ... فجاء دين يخاطب العواطف ويناجي المراحم ، ويستعطف الأهواء ، فشرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملتها، ويوجه وجوههم نحو الملكوت الأعلى، وكانت سنن الاجتماع البشري قد بلغت بالإنسان أشده ، وأعدته الحوادث الماضية إلى رشده ، فجاء الإسلام يخاطب العقل ، ويستصرخ الفهم واللب ، ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية »[1] .

هذا الذي قاله محمد عبده يقرره العقاد أيضاً في قوله : « التوحيد أشرف العقائد الإلهية وأجدرها بالإنسان في أرفع حالاته العقلية والخلقية ، لكن الإنسان لم يصل إلى التوحيد دفعة واحدة، ولم يفهمه على وجهه الأقوم عندما وصل إليه، بل تعثر في سعيه، وأخطأ في وعيه ، ولم يزل مقيداً بأطوار الاجتماع ، وحدود المعرفة عصراً بعد عصر ، وحالاً بعد حال فلم يلهم من هذه العقيدة إلا بمقدار ما يفهم »[2] .

يمكن أن يعتذر عن العقاد بالقول : إنه يرى أن الدين نزل كاملاً صحيحاً بالتوحيد وأن الأنبياء علموا الإنسان التوحيد الصحيح ، ولكن الإنسان أبى أن يستوعب

---

(١) انظر : محمد عبده « رسالة التوحيد » ص ١٤٢ ، ١٤٥ لا بد من الإشارة إلى أن محمد عبده يحاول جاهداً أن يوضح أن هذا التطور بإرادة الله عز وجل وتدبيره مراعاة لحال البشر . ولكن هل يتسق ذلك مع ما هو مقرر في القرآن الكريم ؟ ثم إذا سلمنا بأن الأمم آنذاك لم تبلغ سن الرشد فكيف يكلفهم الله عز وجل ؟ وكيف ينزل بهم العقاب بشكل جماعي ؟ وإذا كان البشر الآن قد بلغوا سن الرشد فلماذا لا يستأصلهم الباري عز وجل لأن الكفر لا يزال غالباً على وجه الأرض ؟ لماذا عاقبهم وهم أطفال لم يبلغوا الرشد العقلي وتركهم وقد بلغوه ؟ !! .

(٢) عباس محمود العقاد « الله جل وعلا » ص ١٨٥ .

العقيدة كما هي ، وصعب عليه ذلك حتى بلغ رشده ، ولكن قوله « فلم يُلهم من هذه العقيدة إلا بمقدار ما يفهم » يُعكِّر هذا الاعتذار .

ولكن يبدو أن فكرة التطور هذه أخذت تروج في كتابات العلمانيين المعاصرين وكأنها مسلمة غير خاضعة للنقاش ، فتبنى أبو القاسم حاج حمد القسمة الكونتية للتاريخ الإنساني مع شيء من التحوير عندما رأى أن البشرية مرت بثلاثة أطوار :

الطور الأول : هو العقلية الإحيائية الأنيمية وهي أدنى درجات الوعي العقلي البشري ، واستمر هذا الطور إلى إبراهيم عليه السلام وجزء من حياته ، ثم دخلت البشرية في الطور الثاني : ويسمى طور الثنائيات مر بها موسى وعيسى عليهما السلام ، ثم العصر النبوي المحمدي إلى اليوم في القرن الخامس عشر الهجري حيث تبدأ العالمية الإسلامية الثانية وهو الطور الثالث من أطوار البشرية[1] .

ويجازف سيد القمني حين يقول : « وقد اتفق العلماء تقريباً [والحال أنهم لم يتفقوا لا تقريباً ولا تبعيداً] على ترتيب مراحل الاعتقاد الرئيسية بدءاً من عبادة ظواهر الطبيعة ، ثم عبادة الأجداد أو العكس في بعض المدارس ، ثم عبادة أرواح نصف مادية ، ثم عبادة آلهة متعددة ، ثم إله قومي واحد ، ، ثم إله عالمي ، كما اتفقوا على أن ضعف الإنسان جسدياً وعقلياً وامتنانه لعطائها كان الثغرة التي دخلت منها التصورات الدينية، مع نشوء علاقات اجتماعية تسلطية حولت الألوهية من الطبيعة إلى الإنسان، وكان فشل محاولات التمرد على الأوضاع الظالمة عاملاً هاماً في تثبيت الوعي عند الحالة التي كان فيها ليبقى الدين عبودية ذاتية للمضطهدين » [2] .

أما كيف نشأ الدين فيوضح القمني أن الأسطورة كانت هي السائدة في الأديان البدائية ، ثم تطور الأمر نتيجة للظروف الاقتصادية والاجتماعية إلى تجلي الدين كبديل

---

(١) انظر : أبو القاسم حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ٢ / ٤٧٨ دار ابن حزم بيروت ط٢ / ١٩٩٦م ونسخة دار المسيرة ص٢٩٤،٢٩٥بيروت- ١٣٩٩ هـ وله أيضاً : «منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم » ص١١ المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

(٢) سيد القمني « الأسطورة والتراث » ص ٣٠ .

معرفي للأسطورة . وجاء الدين بفعل عبقرية بعض الأشخاص ليصبح مفروضاً على الناس ، بعكس الأسطورة التي كان الاعتقاد بها اختيارياً ، ثم تطور الدين ليصبح أداة قمع وفرض، وليظهر مفهوم الإيمان والكفر، فالدين نشأ نتيجة الجهل المعرفي والأمل، وهي أمور ناتجة عن ضعف العلوم الطبيعية والتصور الثنائي للكون ما بين روح أو عقل أو نفس ، وبين مادة جامدة[1] .

لا أظن أننا بحاجة إلى أن نلفت النظر إلى العناصر الماركسية في النصوص القمنوية السابقة فهي بارزة بشكل واضح ، وتبدو بشكل أوضح في قوله بأن الأديان الكبرى الثلاثة هي من إفرازات المواطن السامية شرقي المتوسط[2] وفي قوله : « الدين كان دوره إسدال الأستار على التفسير الموضوعي للواقع ، والتعويض عن عجز الإنسان عن الوصول لإجابات صادقة مع تبرير مرارة الواقع ، وتقبل هذا الواقع على أساس خلاص قادم » [3] .

ولأن الأديان إفرازات اجتماعية بيئية فهي مرتبطة بالأماكن التي تنشأ فيها ، ومعتقداتها تعبير عن أماكن نشوئها، فالبيئة الزراعية يسود فيها تعدد الآلهة بسبب تعدد مظاهر الحياة : أنهار ، أشجار ، أطيار ، والبيئة الصحراوية يسود فيها التوحيد بسبب وجود صحراء ممتدة ساكنة [4] .

هكذا يقرر القمني عندما يحلو له أن يتمركس ، ولكن هذا لا يمنعه أحياناً في حمأة عنصريته الفرعونية أن ينقض كلام نفسه عندما يقرر أن المصريين هم الذين اكتشفوا

---

(١) انظر : القمني « السابق » ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) انظر : سيد القمني «النبي إبراهيم والتاريخ المجهول» ص ١١ مدبولي الصغير – القاهرة ط ١ / ١٤١٦ هـ ١٩٩٦م .

(٣) انظر : القمني « الأسطورة والتراث » ص ٣٠ .

(٤) انظر : سيد القمني « رب الزمان » ص ١٥٩ ط ٢ / ١٩٩٨م – دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة ط٢/ ١٩٩٨م .

التوحيد[١] ، وأن العرب وبني إسرائيل هم تلامذة المصريين في التوحيد «الأخناتوني» [٢] .

كيف يكون ذلك ؟ والمصريون يعيشون في بيئة زراعية يُفترَض أن تكون قائمة على التعدد في الآلهة كما يزعم ، والعرب يعيشون في صحراء ويُفترَض أن يكونوا موحدين كما يخبص ؟ ولكن لا بأس فما دام فرويد قال ذلك وقرر بأن موسى مصري تأثر بالتعاليم الأخناتونية ؛ لأن أختانون هو أول من اكتشف التوحيد[٣]، وأخذ موسى ذلك عنه[٤]، واختار الشعب اليهودي إحياء التوحيد الأختاتوني[٥] فإن القمني يعتبر نفسه عندما يتابع فرويد يحظى بشرف الذنبية، وإن كان ذلك ينقض ما قرره هو نفسه ، وذنبيته هذه هي طريق الإبداع والتنوير في مواجهة التقليد والظلامية !!.

فرويد هذا هو رسول اللاوعي بنظر زكي نجيب محمود[٦] ، وإن كان ذلك لا يعني أنه يتبنى وجهة نظره في تفسير الأديان ؛ لأنه ارتضى رسولاً آخر في هذه القضية هو أوجست كونت ، ومن تلاه من سادة الوضعية المنطقية ممن تأثروا ببرتراند رسل ، وذهبت هذه الحركة إلى أن صِدْقَ أو كَذِبَ أي قضية فكرية مرتبط بمدى قابلية هذه القضية للتحقق منها بطريقة تجريبية ، وعلى هذا فإن القضايا أو العبارات التي تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تجريبياً أو حتى تحليلياً ، وبالتالي فهي من حيث الإدراك خالية من المعنى ، ويمكن اعتبار العبارات التي تطلق على الله ذات معنى ذاتي عاطفي ، ولكنها لا تنطوي على مضمون إدراكي حاسم[٧] .

وعلى هذا الأساس يبني زكي نجيب رؤيته، فالدين والعلم متعارضان ولكلٍّ

---

(١) انظر : القمني « رب الزمان » ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٢) انظر : السابق ص ١٤٨ ، ١٤٩.

(٣) انظر : فرويد « موسى والتوحيد » ص ٤٢ .

(٤) انظر : فرويد «موسى والتوحيد» ص ٦ وانظر : نوال السعداوي «المرأة والدين والأخلاق» ص ٢١.

(٥) انظر . فرويد « موسى والتوحيد » ص ٣٦ ، ٧٥ .

(٦) انظر : زكي نجيب محمود « وجهة نظر » ص ١١٢ .

(٧) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٥٢٥ وما بعدها و انظر زكريا فايد «العلمانية ، النشأة والأثر» ص ٥٦ .

مجاله، وعلى كل واحد منهما ألا يقتحم شؤون الآخر[١] ومتابعة لفكرة تطور الدين يعتبر زكي نجيب أن قتل قابيل لأخيه هابيل ليس إلا تعبيراً عن الانتقال البشري من مرحلة الرعي إلى مرحلة الزراعة[٢]. ولكن هذا لا يعني أن الدين حقيقة ، فالدين عالم الوهم ، بينما الدنيا عالم الواقع[٣]. « الدين عالم الوهم » يذكرنا بقول ستيانا السابق » الإيمان غلطة جميلة » !! .

ولكن يبدو أنه عند زكي نجيب غلطة ليست جميلة ؛ لأنها مبنية على الزيف والخداع فقد « نشأت الميتافيزيقا من غلطة آساسية وهي الظن بأنه ما دامت هناك كلمة في اللغة فلا بد أن يكون لها مدلول ومعنى ، وكثرة تداول اللغة ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم ، أو مجرد صوت بغير دلالة ، لكن التحليل يبين لك أن مئات الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس هي ألفاظ زائفة ، أو هي أشباه ألفاظ كما يسميها رجال الوضعية المنطقية ، وما أشبه الأمر هنا بظرف يتداوله الناس في الأسواق لمدة طويلة على أنه يحتوي على ورقة من ذوات الجنيه، حتى يكتسب الظرف قيمة الجنيه في المعاملات ، وبعدئذ يجيء متشكك ويفض الظرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه ، وإذا هو فارغ ، وكان ينبغي أن يبطل به البيع والشراء لو تنبه الناس إلى زيفه من أول الأمر »[٤] .

لا تختلف الرؤى السابقة جميعاً ما دامت تنطلق من تفسير وضعي مادي للأديان ،

---

(١) انظر : زكي نجيب محمود « تجديد الفكر العربي » ص ١٣٥ ، ١٣٦ – دار الشروق ط ٩ / ١٩٩٣م .
لا بد من الإشارة هنا إلى أن د. زكي نجيب قد تراجع عن كثيرٍ من أفكاره العلمانية وعاد ليتبنى النموذج الإسلامي ويدعو إليه ويبدو ذلك جلياً في كتابه « رؤية إسلامية » انظر كمثال: ص ٨ ، ١٩ وغيرها . وانظر : لأستاذنا د. سيد رزق الحجر « اضمحلال المشروع العلماني للنهضه » ص ١٨٤ فما بعد . بحث ضمن كتاب المؤتمر السادس للفلسفة الإسلامية كلية دار العلوم - القاهرة ٢٠٠١ م .

(٢) السابق ٢٣٥ .

(٣) انظر : زكي نجيب محمود « تجديد الفكر العربي » ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

(٤) انظر : زكي نجيب محمود «خرافة الميتافيزيقا » ص ١٠٤ ، ١٠٥ مكتبة النهضه المصرية ١٩٥٣ / د. ط
وانظر أبو طالب حسنين «التأويل في مصر » ص ٣١٠ ، ٣١١ .

وتستبعد أي تدبير إلهي ، أو حقيقة إلهية متعالية تدبر الكون ، والخلاف بينهما فقط في الخلفيات الفكرية التي تحكمها فالداروينية ، والفرويدية ، والوضعية المنطقية ، والماركسية هي مكونات أساسية يجب أن تظل حاضرة في التفكير العربي العلماني المعاصر لتفسير معتقداتنا وثوابتنا وحتى أخلاقنا .

وهكذا تتحدث أيضاً نوال السعداوي وتكرع من نفس المشرب ، ولكن من وجهة نظر نسوية أنثوية متطرفة ، فالإله بنظرها ذكر وليس أنثى ، وهذا يعني بنظرها تغليب للذكورية على الأنثوية وبالتالي ضياع المساواة بين البشر[1]، والأخلاق الدينية القائمة المزدوجة التي نعيشها اليوم سببها هو الاحتكار الأبوي للنسب والشرف والأخلاق والدين [2].

ذلك أن الأديان « نشأت في عصور قديمة يحكمها النظام العبودي وانعكست الفلسفة والقيم العبودية على هذه الأديان بشكل واضح » [3]، لأن « الدين جزء من المجتمع ، وهو نتاج من نتاجات المجتمع البشري فكراً وممارسة، وهو نتيجة لتفاعل عوامل اجتماعية وسياسية دولية ومحلية ، لقد انعكست دونية المرأة في النظام العبودي على الأديان وليس العكس »[4].

لم يكن هذا الظلم وهذا الجور حاصلاً - بنظر نوال - عندما كانت الآلهة الأنثوية هي المسيطرة ولها السيادة في التاريخ الفرعوني القديم ، مثل إلهة العدل «معات» وإلهة الصحة والموت « سخمت » والإلهة « إزيس » إلهة الحكمة والمعرفة . وعندما كانت الإلهة الأم الكبرى « نون » هي المسيطرة كان الازدهار والخير والعدل يعم الكون ، دون وجود أسياد أو عبيد[5] ، ولكن انتصار الآلهة الذكورية على يد

---

(١) انظر : نوال السعداوي « المرأة والدين والأخلاق » ص ٢٦ وانظر : ص ٢١ فما بعد .

(٢) انظر : نوال السعداوي « السابق » ص ٢٧ .

(٣) السابق ص ٢٧ .

(٤) السابق ص ٨٠ .

(٥) انظر : السابق ص ٢٠ .

أوزوريس ، ثم انهزام أخناتون ونفرتيتي على يد آلهة التوراة الذكور ولد الصراع المستمر إلى اليوم ، وأُطيح بفلسفة العدل والحق وحلت محلها فلسفة القوة المسلحة[1]، وهكذا بنظرها « تورطت الأديان وقامت على فلسفة نفعية استعبادية بمثل ما تورطت النظريات الرأسمالية والليبرالية الاشتراكية والماركسية ، وغيرها من نتائج النظام الطبقي الأبوي »[2] . هذه هي صورة الأديان في المرآة السعداوية .

٢ - تشابه الأديان :

فكرتان تشيعان في الخطاب العلماني العربي فيما يتعلق بالأديان : الأولى أبرزناها بشكل واضح في العرض السابق وهي فكرة تطور الأديان من الوثنية والشرك إلى التوحيد ، وإن كان بعض الباحثين يرى أن أغلب مؤرخي الأديان ينكرون فكرة التطور الخطي هذه من الشرك إلى التوحيد[3] . ولا يعني ورود الأسماء السابقة استقصاء لكل الشخصيات العلمانية التي تقول بذلك ، وإنما هي نماذج اخترناها ممثلة لهذا الخطاب وهناك نماذج أخرى[4] .

والفكرة الثانية لدى هؤلاء المفكرين هي مكملة للأولى ، ويستدل بها عليها وهي وجود التشابه بين الأديان المختلفة لدى الأمم ، سواء أكانت هذه الأديان وضعية أم سماوية ، ويَعتبر محمد أركون اكتشاف الباحثين لوجود علاقة تشابه بين الأديان السماوية والأرضية اكتشافاً صاعقاً لا يقل أهمية عن اكتشاف داروين أو كوبرنيقوس[5] .

ويحاول كثير من الباحثين في دراسات مستقلة إثبات التشابه بين المعتقدات الدينية

---

(١) انظر : السابق ص ٢١ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) السابق ص ٢١٨ .

(٣) انظر : د . عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٢٤ .

(٤) انظر مثلاً : محمد أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢١٠ ، ٢١١ وانظر : عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص٢٤ ومحمود محمد طه «الرسالة الثانية من الإسلام» ص٥٣ ، ٥٤ ، ١٠٠ وجورج طرابيشي « نظرية العقل » ص ٢٥٧ وعبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ٩٦ وحسن حنفي مقدمته لرسالة سبينوزا « في اللاهوت والسياسة » ص ٥٠ .

(٥) انظر : محمد أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٩٥ .

لدى الشعوب والأمم الغابرة ليخلصوا إلى نتائج مرتبطة بالتأثير والتأثر أبرزها أن الأديان من صنع البشر وأن اللاحق منها متأثر بالسابق وأن العامل الأساسي في وجود هذا التشابه هو اتحاد المشاعر الإنسانية ، وتماثل الأمزجة النفسية لدى أغلب البشر[1] .

ومن بين الباحثين العرب الذي اهتموا بهذه المسألة عدد من كتاب الأساطير الذين قاموا بالسطو على أطروحات مؤرخي الأديان في الغرب وإسقاطها على الإسلام ومعتقداته وشعائره وعباداته ، ومن أبرز هؤلاء – الذين قرآت لهم – سيد محمود القمني وتركي علي الربيعو ونقف هنا مع محاولة الأول منهما المقارنة بين قصة الخلق في التوراة ، وبين قصة الخلق في سفري التكوين السومري والبابلي .

ففي سفر التكوين السومري نصوص يفهم منها أن :

- السماء والأرض كانتا ملتصقتين ثم انفصلتا .
- أن الإنسان خلق من ماء وطين .
- سمي هذا المخلوق الطيني إنسان .
- وضع الإله قواعد للسماء والأرض[2] .
- يوجد في السفر حديث عن الخطيئة ، بسبب أكل ثمار ممنوعة[3] .
- يتحدث السفر عن الطوفان ، وهلاك أكثر الناس[4] .

وفي سفر التكوين البابلي نجد :

- السماوات سبع ، والأرض سبع ، وفوقهن العرش[5] .
- والإله يخلق بكلمة « كن »[6] .

---

(١) انظر : غوستاف لوبون « حياة الحقائق » ص ٣٥ ، ٣٧ .

(٢) انظر : القمني « قصة الخلق » ٤٤ ، ٤٩ ، ٥١ - ٥٣ .

(٣) انظر : السابق ٦١ - ٦٣ .

(٤) انظر : السابق ٦٩ ، ٧٠ .

(٥) انظر : السابق ٩٥ .

(٦) انظر : السابق ٩٠ ، ٩١ ، ٩٧ .

ثم بعد مقارنات يعقدها القمني بين أساطيره يقول : « وهكذا بات واضحاً أن قصة التكوين السامية – آكادية أو بابلية - والتي اصطلحنا على تسميتها «سفر التكوين البابلي» لم تختلف كثيراً «عن سفر التكوين السومري ، بل رددت مفاهيم سومرية حول الآلهة وطبيعتها مع إضافات وتعديلات تتلاءم مع التطور الذي لحق النظام الاجتماعي »[1] .

ولتأكيد المشابهة بين الأسفار الثلاثة « السومري ، البابلي ، التوراتي » يشير القمني إلى المشابهات التالية بين هذه الأسفار :

- كان في البداية الظلام ، وتم خلق السماوات والأرض ، وتم الفصل بينهما .
- خلق اليابسة والماء متشابه بين السفرين البابلي والتوراتي .
- خلق الشمس والقمر .
- خلق الإنسان من ماء وطين بين السفرين السومري والتوراتي .
- الدم هو سر النفس والحياة بين سفر التكوين البابلي، وما ورد في سفر التثنية في التوراة.
- الخطيئة بسبب الأكل من الثمار المحرمة بين السفرين السومري والتوراتي .
- عملية الخلق تتم بالكلمة « كن » بين التكوين البابلي والتوراتي .
- والإله يستريح بعد عملية الخلق في السفرين السومري والتوراتي [2].

الغاية التي يريد أن يصل إليها القمني هي الوصول إلى منابع سفر التكوين التوراتي ومن ثم البحث عن الجذور الأولى لتكوُّن المقدس والألوهية والأساطير ، وهو منذ المقدمة يعلن عن هدفه ولكن بشكل يظنه مُلْغزاً ، ويطلب من الباحث أن يفهم لغزه

---

(١) القمني « قصة الخلق » ص ١١٤ . والواقع أنني لم أجد مشابهة بين سفري التكوين البابلي والسومري وما فعله القمني أنه قام بعمية تحريف للنصوص وتزوير ألسني لكي ينطقها بالنتائج التي اعتقدها سلفاً وكل ما أورده من نصوص غامضة ورموز تحتمل آلاف الاحتمالات لا يمكن أن تبنى عليها أية نتائج يعتد بها .

(٢) انظر : القمني « قصة الخلق » ص ١٩٦ ، ٢٠١ .

ويبحث عن السر[1].

ولكن لا يوجد أي لغز في الواقع ، لأنه من الواضح كيف يوظف أسفار التكوين المذكورة لكي يبرر التفسير الماركسي للتاريخ ، وأن الألوهية من صنع الإنسان ، وتابعة لإمكانات الإنسان ووعيه وقدراته العقلية وقواه الذاتية «فعندما كان المجتمع في الابتداء مشاعاً كانت أرباب السماء في متعة الشيوع تمرح ، وعندما تحول المجتمع الأرضي إلى مشتركات ترأسها مجامع ديمقراطية بدائية أصبح للآلهة ذات المجامع ، لكن لتقرر للبشر على الأرض المصائر ، وعندما تم تقسيم العمل على الأرض تحول مجتمع السماء إلى آلهة شغِّيلة ، وآلهة للتفكير والتدبير ، وعندما تمكن الإنسان من الابتكار وصنع جديد لم يكن من قبل كائناً ، تمكنت آلهة السماء من الخلق والتكوين، وعندما تمركزت السلطة على الأرض في يد ملك على رأس دولة مركزية ، وأصبحت كلمة الملك نافذة لا تقبل الإرجاء ، قيل إنه في البدء كانت الكلمة ، رغم أنه في البدء كان المشاع ... وما كشوفنا إلا ... ربط للأرض بالسماء ، وتسجيل لأثر الإنسان القدسي ووحيه الصاعد[2] على معراج حركة المجتمع البشري »[3].

ويردد مفرداته الماركسية في تفسير أساطيره مثل فائض الإنتاج والملكية[4] إصراراً على التفسير المادي ، واستبعاداً لأي احتمال لإمكانية الوحي الإلهي، فيفسر حديث السفر السومري عن خلق الإنسان من طين بقوله : «أما نحن فنعتقد ببساطة أنه كان يمكن للسومري أن يلاحظ الطين وما ينشأ فيه من حياة « فطر ، نبات ، ديدان الخ » حتى تنشأ لديه قناعة أن هذا هو مصدر ومنشأ الحياة عموماً ، ولما لم يكن لديه شاهد عياني على خروج إنسان من الطين فجأة دفعة واحدة كالزرع أو الدود ، فقد اعتقد أن

---

(١) انظر : السابق : ص ٦ .

(٢) كما يقرر نصر حامد أبو زيد بأن منهجه منهج صاعد بعكس الخطاب الديني وهو ما قرره ماركس قبل ذلك على أنه عكس لمنهج هيجل في الجدلية كما سنرى فيما بعد .

(٣) السابق ص ٥ ، ٦ .

(٤) انظر : السابق ص ٥٣ .

ذلك قد حدث بنوع من التشكيل الفخاري لأجداده الأوائل »[1] أما أن يكون ذلك من آثار الوحي الإلهي فليس ذلك وارداً في المنظور القمنوي .!!

وإذا كان السفران البابلي والتوراتي يتفقان على أن الخالق عز وجل يخلق بكلمة : «كن» وكذلك القرآن الكريم ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[2] فإن القمني يصر على إقحام أقانيمه الماركسية في تفسير الوحي الإلهي فيقول : «...وإعمالاً لكل ما سبق يمكننا الزعم أن دخول فكرة الكلمة الخالقة إلى سفر التكوين بدأت تعبيراً عما وصل إليه التطور السياسي في المجتمع الإنساني ، وتعبيراً عن وجوب الطاعة الكاملة غير المشروطة للعاهل الذي لا ترد كلمته »[3].

ثم يضيف بطريقة مستفزة سافرة « لكن يبدو في مختلف نصوص الديانات السامية أن الأمر « كن » ، كان مجرد إمكان غير متحقق – حتى الآن – أو هو استعداد إلهي موقوف لإثبات القدرة المطلقة فقط ، فهو استعداد بالقوة لم ينتقل إلى الفعل ، وربما ينتقل من القوة إلى الفعل حين يشاء ، لكنه لم يعد الآن مجدياً بعد أن وُجد الكون فعلاً بالطريقة اليدوية التصنيعية »[4].

المطلب الرابع : تعقيب : مناقشة ونقد :

هكذا يوظف الماديون نتائج دراساتهم للأديان عن طريق اكتشاف العناصر المتشابهة بين هذه الأديان ، والبحث في جذورها وتطورها وأشكالها ومظاهرها ، ولكن المؤمنين يعتبرون هذا التشابه دليلاً إضافياً من الأدلة القوية التي يبنون عليها إيمانهم ، وهكذا يتفق المؤمنون والماديون في المقدمات ويفترقون في النتائج ، نعم توجد أمثلة كثيرة للتشابه والتماثل بين معتقدات الشعوب والأمم وهذا يزيد المؤمنين إيماناً

---

(١) السابق ٥٣ .

(٢) سورة النحل آية : ٤٠ .

(٣) السابق ص ٩٩ .

(٤) القمني « قصة الخلق » ص ٩٩ ، ١٠٠ .

ويزيد الملحدين إلحاداً(١) .

يزيد المؤمنين إيماناً لأن القرآن الكريم يعلمنا أن كل رسول يُرسَل ، وكل كتاب يُنزَل قد جاء مصدقاً ومؤكداً لما قبله ، وأن القرآن الكريم جاء مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه، وأن الشرائع السماوية كلها صدق وعدل يصدق بعضها بعضاً من ألفها إلي يائها ، ولا يمنع هذا التصديق من تعديل بعض الأحكام أو ربطها بظروفها الماضية(٢) .

وأن الله عز وجل أرسل رسلاً إلى كل البشر، لأنه كلف كل البشر بالإيمان، وتوعد الكافرين بالعذاب ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾(٣) ، ولا توجد أمة من الأمم إلا وقد جاءها نذير ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾(٤) ، ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾(٥) .

ولذلك فما يوجد من تشابه في المعتقدات الصحيحة لدى الشعوب فمرده إلى وحدة المصدر الذي صدرت منه هذه المعتقدات ، وما يوجد من خرافات وأساطير فهو من إضافات البشر وأخيلتهم وتحريفاتهم التي يزايدون بها على الوحي الإلهي . فالدين واحد ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾(٦) وهو كذلك منذ أن أنزل الله الإنسان إلى الأرض ، وأرسل إليه الرسل بعقيدة واحدة هي الإيمان بالله وباليوم الآخر

---

(١) ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [سورة البقرة آية ٢٦] .
﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى ۗ وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَّرَدًّا﴾ [سورة مريم آية ٧٦]
﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [سورة محمد آية ١٧] .

(٢) انظر : الشيخ محمد عبد الله دراز « الدين » ص ١٧٧ ، ١٧٨ دار القلم - الكويت ١٩٩٠ م ، ١٤١٠ هـ .

(٣) سورة الإسراء آية :١٥ .

(٤) سورة فاطر آية :٢٤ .

(٥) سورة غافر آية : ٧٨ .

(٦) سورة آل عمران آية : ١٩ .

والملائكة والنبيين والوحي ، والقدر خيره وشره ، واختلفت الشرائع بين الناس تبعاً لأزمانهم وأماكنهم .

أرسل الله عز وجل الرسل إلى كل الأمم يحملون عقيدة واحدة ، ويبلغونهم رسالة واحدة، وكان من الناس من يستجيب ويقبل دعوة الرسل ، ومن الناس من يأبى ويعاند ويكابر ، وعلى مر الدهور تعرض الوحي الإلهي لتحريف البشر ، وشيء طبيعي أن التحريف لم يكن شاملاً لكل تعاليم هذا الوحي، فظلت آثار الوحي الإلهي، وظلال الكلام السماوي موزعة في الحضارات وبين الأمم شاهدة على وحدة المصدر الذي تتنزل منه ، ووحدة المنبع الذي تنبع منه .

وأما القائلون بفكرة تطور المعتقدات من الوثنية إلى التوحيد ، أو من الأسطورية والروحية إلى العقلانية ثم الواقعية كما قرر كونت[1]، أو كما قرر قريباً منه لسنج[2] فيقال لهم : إن الواقع يثبت « أن الحالات الثلاث التي يصورها « كونت » لا تمثل أدواراً تاريخية متعاقبة ، بل تصور نزعات وتيارات متعاصرة في كل الشعوب ، وليست كلها دائماً على درجة واحدة من الازدهار أو الخمول في شعب ما ، ولكنها تتقلب بها الأقدار بين نحوس وسعود . بل نقول إن هذه النزعات الثلاث متعاصرة متجاورة في نفس كل فرد ، وإن لها وظائف يكمل بعضها بعضاً في إقامة الحياة الإنسانية على وجهها ، ولكل واحدة منها مجال يوائمها »[3].

بل ربما كانت المرحلة الواقعية أولى بان تكون في أول المراحل لارتباطها بالحس والحاجة العاجلة وضرورة الحياة اليومية ، ولكون ارتباطها بالحس أكثر من ارتباطها بالعقل . والمرحلة الروحية ربما تتأخر، لأنها لا تولد في النفس إلا حين يتسع أفقها ، فتتجاوز الكون بظاهره وباطنه إلى ما وراءه فهي أصعب المراحل منالاً . وبذلك

---

(١) انظر : دراز « الدين » ص ٨٤ .

(٢) انظر : مقدمة حسن حنفي لسبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص٥٠ .

(٣) دراز « الدين » ص ٨٥ .

ينقلب التحقيب الذي تطرحه الفلسفة الوضعية[١].

وتطور المدارك العقلية لا يقضي على الحاجة الفطرية في النفس الإنسانية إلى التدين، ولا نزال في عصرنا الذي بلغت فيه العلوم مبلغاً عظيماً نجد التدين لدى أبلغ العقول تجريداً أو واقعية، لأنه كما قال رينان: من الممكن أن يضمحل كل شيء، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين[٢].

إن التقدم العلمي لا يقضي على التدين بل يزيده، وبالخصوص إذا علمنا أن أصحاب نظريات التطور يربطون التدين بالجهل والحاجة إلى التفسير، وما دام الأمر كذلك فإن العلم كلما تقدم يزيد من جهالتنا في الكون، ويجعلنا نقر بأن ما نعلمه من الكون في جانب ما نجهله منه كمثل قطرة واحدة من محيط خضم عميق، ذلك أن كل باب جديد يفتحه العلم من دلائل عظمة الكون وامتداده، ينفتح معه أفق أوسع للسؤال عما يتصل بهذا الميدان الجديد من المشاكل الكثيرة الغامضة، وكلما اتسع نطاق المعلومات ازداد نطاق المجهولات اتساعاً، ولا يسع العقل إلا التسليم بأن وراء كل مرحلة يقطعها من عالم الشهادة مراحل أخرى من عالم الغيب لا يدرك الإنسان نهايتها إلا إذا انقلب المُحاط محيطاً، والحادث الفاني أزلياً باقياً، وصدق القرآن الكريم حين يقول: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[٣][٤].

فإذا كان الجهل أو الخوف سبباً للتدين فإن الجهل يزيد كلما تقدم العلم، فيجب بناء على النظريات التطورية أن يزداد التدين ويتفاقم، والخوف مرتبط لا شك بالجهل

---

(١) انظر: السابق ص ٨٦.

(٢) انظر: دراز «السابق» ٨٧. يقول غوستاف لوبون «أدت مظاهر النفسية الدينية إلى قول المؤرخين بعدة تقسيمات فذهبوا إلى وجود الوثنية والروحية والتوحيد والإشراك ..إلخ فهذه التقسيمات إذا ما وضعت على محك التحليل النفسي تقلصت إلى أبعد حد فانظر إلى مذاهب التوحيد مثلاً تجدها في الكتب لا في حقل العمل وانظر إلى الوثنية التي تعد بين الأديان الابتدائية تجد ثباتها لدى الأمم المتمدنة .. غوستاف لوبون «حياة الحقائق» ص ٣٦.

(٣) سورة الإسراء آية: ٨٥.

(٤) انظر: دراز «السابق» ص ٨٨، ٨٩.

فما دام الجهل يتفاقم فإن الخوف يظل يتلبس النفس الإنسانية، وخصوصاً إذا علمنا أن دواعـــي الخوف في عصر العلم أصبحت أكثر ، وأسبابه باتت أشد وأخطر[1] .

* * *

(١) نعني بذلك أخطار أسلحة الدمار الشامل ، والتلوث البيئي ، وانتشار الأمراض المختلفة .

المبحث الثالث

تاريخية القرآن

المطلب الأول : تحرير المعنى الدقيق :

تحدثنا فيما سبق عن تعريف التاريخية بشكل عام ، ونريد هنا أن نحدد مراد العلمانيين بوصف القرآن الكريم بأنه خطاب أو نص أو حدث تاريخي ، أو واقعة أو ظاهرة تاريخية .

والمعنى الخاص هنا مرتبط بالمعنى العام للتاريخية ، فإذا كنا قد ارتضينا تعريف التاريخية الشاملة بالقول إنها « **إخضاع الوجود بما فيه لرؤية مادية زمكانية قائمة على الحتمية والنسبية والصيرورة** » ، فإننا منذ البداية يمكننا أن نبادر فنطرح تعريفاً للتاريخية الجزئية التي نتحدث عنها بالقول إنها تعني : «**إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً** » وهو المعنى الذي تدور حوله كل تنظيرات العلمانيين ومقاصدهم في تناولهم للنص القرآني ، فالمراد هو التنصل من سلطة النص ، ومعياريته وقداسته وشموليته وإطلاقيته ، سواء اعترفوا بذلك أم لا .

فتاريخية النص عند العلمانيين إذن تعني ارتباط النص بواقعه وظروفه التي تنزل فيها إلى درجة اعتُبرت أسباب النزول - التي سنتناولها فيما بعد - تساوي التاريخية وتعبر عن حقيقتها ومعناها[1] ، وعليه :

- فتعاليم القرآن المقدسة مرتبطة بظروف تاريخية[2] .
- والعقائد الإسلامية وصياغاتها ذات طابع تاريخي[3] .

---

(١) انظر : العشماوي « العقل في الإسلام » ص ٦٩ وانظر أيضاً : طيب تيزيني « النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة » ص ٢١٤ .

(٢) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ١٢٦ .

(٣) انظر : حسن حنفي « الوحي والواقع . دراسة في أسباب النزول » ضمن كتابه « هموم الفكر والوطن » ص ١/ ٧٤ .

- وتحدثوا عن تاريخية السنة النبوية[1].

- وتاريخية الفكر « أي ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الثقافي الذي أنتجه أو على الأقل الذي تحرك فيه »[2].

- وتاريخية الشريعة « وتاريخية التفسير القرآني »[3] أي « الخلفية التاريخية بجميع معطياتها الثقافية التي وجهت ذهن المفسر في تعامله مع الأحكام ، وهي بذلك تلك المسافة الفاصلة بين أصل الحكم كما نزل والشكل النهائي الذي بلغه هذا الحكم »[4].

فأصبح شائعاً جداً لدى العلمانيين أن التاريخية المتعلقة بالنص تعني ارتباطه باللحظة التاريخية التي صدر فيها[5]، أو كما يحلو لأركون أن يعبر أن لا تتعالى النصوص على الزمان والمكان[6]، وأركون يعترف هنا بأنه يسلك سلوكاً مناقضاً لمقاصد القرآن فهو يقول « وأنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري»[7] وهو ما يبدو جلياً في هوامش هاشم صالح على أركون عندما يقول الأول : «ونقصد » بالأرخنة « هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي ، ومعلوم أن الخطاب

---

(١) انظر : محمد شحرور « نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي » ص ١٢٥ – دار الأهالي – دمشق ٢٠٠٠ م / ط ١ .

(٢) انظر : الجابري « نحن والتراث » ص ٢٩ – المركز الثقافي العربي ١٩٨٥م ط ٤ / بيروت . وانظر : نصر حامد « نقد الخطاب الديني » ص ٢٠٠ .

(٣) انظر : نائلة السليني « تاريخية التفسير القرآني » – المركز الثقافي - الدار البيضاء – بيروت ٢٠٠٢ م/ ط ١ .

(٤) السابق ص ٩ .

(٥) انظر : نصر حامد أبو زيد « النص، السلطة ، الحقيقة » ص ٦ ، ٧١ وسيد القمني «رب الزمان» ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٨ وانظر ما ينقله د . محمد عمارة عن الخطاب العلماني حول نفس المفهوم « النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية » ص ١٧ .

(٦) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٤ .

(٧) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢١ .

القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربطه نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخي الأرضي كلياً أو يعلو عليه »[1]. ويقول أيضاً : « مفهوم التاريخية غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي، فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ في نظره ، ولكن البحث التاريخي يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته »[2] ، ولا بد من خضوعه لمناهج البحث التاريخي « لأن التنكر لمفهوم التاريخ يدخلنا في عالم الإلهيات أي ما فوق التاريخ ، أو عالم الإنثربولوجيا أي ميدان ما تحت التاريخ وهو اختيار تعسفي »[3] ، ويجعلنا ننغمس - كما هو الحال - في اللاتاريخ[4] .

المطلب الثاني : بوادر القول بالتاريخية :

في الفقرة السابقة حاولت أن أحدد المعنى المراد من القول بتاريخية النص لكي نتمكن من إدراك فن المراوغة الذي سيظهر لنا بعد قليل في ثنايا الخطاب العلماني . أما في هذه الفقرة وما يليها فإني أقصد إلى الكشف عن مكانة القرآن الكريم في المنظومة الفكرية العلمانية ، والمحور الذي نتحدث فيه هو الإجابة عن السؤال التالي بعد أن عرفنا معنى التاريخية وتاريخية النص : هل يقول العلمانيون فعلاً بتاريخية النص ؟ وما هي أبعاد المصارحة والمطارحة بهذا الشأن ؟

يمكن أن يكون السؤال بشكل آخر وهو : هل القرآن في الخطاب العلماني صالح لكل زمان ومكان ؟

كما يمكن أن يكون بصياغة ثالثة وهي : هل يرى العلمانيون العبرة في القرآن الكريم ، بعموم اللفظ أم بخصوص السبب ؟

---

(١) هامش هاشم صالح على كتاب أركون «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» ص ٢١ .

(٢) السابق ص ١٤ .

(٣) انظر : عبد الله العروي « ثقافتنا في ضوء التاريخ » ص ٥٠ دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت ط ١ / ١٩٨٣م
وانظر : الباحثة مبروكة الشريف « الخطاب النقدي العروي الجابري » ص ١١٢ .

(٤) انظر : العروي «العرب والفكر التاريخي» ص ٢١١ ومبروكة الشريف «الخطاب النقدي ..» ص ٩٢ .

نقرر هذه الصياغات الثلاث مع العلم بأن مفهوم التاريخية يأخذ أبعاداً أوسع من الأبعاد المطروحة في السؤالين الأخيرين مثل قضية الأسطورة، والتحريف، والقداسة وهي مسائل سنناقشها في مواضع قادمة إن شاء الله عز وجل.

يُعدُّ أركون من أقدم الذين تحدثوا عن تاريخية القرآن بشكل واضح وصريح ومباشر، ففي مؤتمر عُقد في باريس سنة ١٩٧٤م قال في ردوده على المناقشات التي أثارها بحثه «أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تُطرح عملياً قط بهذا الشكل من قِبل الفكر الإسلامي ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محددة»(١).

هذا النص يطرح فكرتين جديدتين نسبياً فيما يتصل بالفكر العربي الإسلامي:

الأولى: استخدام فكرة التاريخية مضافة إلى القرآن الكريم.

الثانية: شمولية هذه التاريخية لكل محتوى القرآن الكريم، ذلك أن بعض المعنى الذي تتضمنه قضية التاريخية ليس جديداً، فهو يدخل تحت مبدأ أصولي هو الخاص، ولكن التخصيص في أصول الفقه يعتمد على دلائل وقرائن وشواهد، وليست قضية مطلقة جزافية كما يطرحها الخطاب العلماني.

وإذا كانت المجازفة والفكرانية والفقر الاستدلالي هي سمات مميزة لدعوى التاريخية، سواء كانت هذه التاريخية جزئية أم شاملة، فإننا يمكننا أن نعدّ البوادر الأولى للعلمانية قد أسهمت في الطرح والتمهيد لما وصل إليه البحث في قضية التاريخية، وتطورها إلى تاريخانية إذا أحببنا أن نستند إلى الفواصل الأركونية.

يبدو ذلك واضحاً في اعتبار العلمانيين لأفكار قاسم أمين [ت: ١٩٠٨م] في مصر، والطاهر الحداد في تونس حول المرأة أفكاراً تنويرية، لأنها تستند على أن الاجتماعي هو الأساس في تفسير الآيات المتعلقة بالمرأة في القرآن الكريم، وبالتالي فأحكام القرآن تلك نسبية أي «تاريخية»(٢).

---

(١) أركون «الفكر الإسلامي قراءة علمية» ص ٢١٢.

(٢) انظر: نصر حامد «النص، السلطة، الحقيقة» ص ١٠.

ولكن فيما يتعلـق بقاسم أميـن فلم أجـد في كتبه الثلاثة المشهـورة «المـصريون» و «تحرير المرأة» و «المرأة الجديدة» ما يدعو المرأة إلى الانسلاخ من تعاليم الشريعة أو اعتبار أحكام الشريعة الخاصة بها أحكاماً تاريخية، كل ما دعا إليه أن تنزع المـرأة عـن وجهها النقاب، ولم يطلب أكثر من ذلك، لأن النقاب بنظره يـسبب للمـرأة حرجـاً وعائقاً في حياتها العملية[1].

ولكن هذا لا يعني أننا ننفـي مـا في مؤلفيـه الأخـيرين «تحريـر المـرأة» و «المـرأة الجديدة» من نزعة بارزة إلى التغرب والتأورب[2]، والاختلاط بين الجنسين، ولكـن الرجل ظل يؤكد على مرجعيته الإسلامية والقرآنيـة، وظـل يؤكـد عـلى أن الحجـاب الذي يطالب برفعه هو غطاء الوجه فقط[3]، وأن الاختلاط الذي يريده هو في حدود ما تسمح به الشريعة[4]، وذلك انطلاقاً من مبدأ يؤمن به وهو أن التربية ممارسة عملية حياتية قبل أن تكون ممارسة علمية كتبية[5] وأن الدين أساس التربية[6].

وأما الطاهر الحداد فقد أعلن عن تاريخية الـشريعة مطلقـاً، ولم يـستثن إلا عقيـدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، والعدل بين الناس، هذه - بنظره - هي الأصول الخالدة، والجوهر الثابت، أما ما سوى ذلك فما ينبغي أن نقف به عند حدود الإسـلام الأول، لأنها من الأحوال العارضة للبشرية والمتغيرة، فـإذا ذهبـت ذهبـت أحكامهـا معهـا، وليس في ذلك ما يضير الإسلام مثل: العبيد والإماء وتعدد الزوجات، ممـا لا يمكـن اعتباره جزءاً من الإسلام[7].

---

(1) انظر: قاسم أمين «الأعمال الكاملة» ص ٣٥٠، ٣٥٥.

(2) انظر: السابق ص ٥٠٠، ٤٨٨.

(3) انظر: «السابق» ص ٤٢١، ٤٢٢.

(4) انظر: «السابق» ص ٣٥٨، ٣٦٩.

(5) انظر: «السابق» ص ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠.

(6) انظر: قاسم أمين «السابق» ص ١٩٣، ١٩٤، ٤٢١، ٤٢٢ و ص ٣٢٨، ٤٨٨.

(7) انظر: الطاهر الحداد «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» ص ٢٢، ٢٣ - الدار التونسية للنشر، النشرة الثانية ١٩٧٢م بدون بيانات أخرى.

ويبدو الحداد سباقاً إلى فكرة المغزى والمعنى التي يرددها نصر حامد أبو زيد نقلاً عن الفيلسوف الأمريكي هيرش[1] ، ويستدل الحداد بها في نفس السياق الذي يرد عند نصر حامد أبو زيد ، وهو مسألة الميراث وبعض قضايا المرأة الأخرى فيقول : « راعى الإسلام في تشريعه استعدادت الإنسان وأحواله ، وتدرج مع العرب حسب نضوجهم ، ومن أمثلة ذلك معهم مسألة المرأة فقد أخرجها من الجاهلية المظلمة إلى نور الحق والحرية ، وذلل لذلك من نفوس العرب بقدر ما ينال فيهم من النفوذ الديني، وأبقى لعلماء أمته ورجالها أن يستضيئوا بروحه التي ضرب بها ماضي المرأة في الجاهلية أمام أعينهم وتحت سمعهم »[2] .

فكانت المرأة في الجاهلية متاعاً يورث ، ثم أعطاها الإسلام نصف الرجل في حالات وسوّى بينهما في حالات كثيرة[3] ، ولم يقرر الإسلام نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصل من أصوله التي لا يتخطاها[4] « والمرأة اليوم بتأثير العصر وروحه أصبحت تسير جنباً إلى جنب مع الرجل في كل المجالات والأحوال ، وأصبحت تزاحمه في كل التخصصات ... ولذلك فيما أرى أن الإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها متى انتهت أسباب التفوق، وتوفرت الوسائل الموجبة »[5] .

---

(١) انظر : نصر حامد « إشكاليات القراءة وآليات التأويل » ص٤٨ و « نقد الخطاب الديني » ص ٢٢٠ .

(٢) الطاهر الحداد « امرأتنا في الشريعة والمجتمع » ص ٢٤ .

(٣) انظر : السابق ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٤) انظر : السابق ص ٣٨ .

(٥) السابق ص ٣٩ وأدعو القارئ هنا للمقارنة مع نصر حامد أبو زيد في « نقد الخطاب الديني » ص ٢٢٠ فما بعد . وفي مسألة الحجاب تبرز اللهجة الحدادية الاستفزازية التي تتجاوز كل ما يتفوه به المعاصرون عندما يقول : « ما أشبه ما تضع المرأة من النقاب على وجهها منعاً للفجور بما يوضع من الكمامة على فم الكلاب كي لا تعض المارين ، وما أقبح ما نوحي به إلى قلب الفتاة وضميرها إذ نعلن اتهامها وعدم الثقة إلا في الحواجز المادية التي نقيمه عليها الحداد «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» ص١٨٢ . ويضيف: « كلما فكرت في أمر الحجاب لا أرى فيه إلا أنه أنانيتنا المحجبة بالشعور الديني كحصن نعتز به على المخالفين » السابق ص ١٨٢ .

هكذا تكلم الطاهر الحداد[1] وفي نفس الاتجاه تكلم معاصر له في تونس أيضاً هو عبد العزيز الثعالبي ١٨٧٤ – ١٩٤٤م الذي قصر الآيات التي تتحدث عن الحجاب على نساء النبي ﷺ[2] ، واعتبر ستر الوجه عادة فارسية تسربت إلى المجتمع الإسلامي[3] . وأن نزع الحجاب ما هو إلا إعادة للمجتمع إلى الحال المتحضر الذي كان في عهد النبي ﷺ والذي هو مثيل للمجتمع الأوربي المعاصر[4] .

وألح على أسباب النزول واعتبر كل آيات القرآن الكريم تنزلت على أسباب ، ويجب قصر هذه الآيات على أسباب نزولها ، واعتبر المفسرين يلجأون إلى طرق ملتوية للانتقال من الخاص إلى العام[5] .

المطلب الثالث : التاريخية المُراوغِة « القرآن شاهد تاريخي »[6] :

لقد اتضح لنا معنى قول العلمانيين بتاريخية النص ، أو تاريخية القرآن الكريم ،

---

(١) ومع أنني لست في معرض مناقشة الحداد إلا أنه يمكن أن يُعارض بالقول : إننا لا نرى أيضاً في السفور والعري الذي يدعو إليه انظر : السابق ص ١٩٠ . إلا مظهراً من مظاهر النذالة والخسة والديوثية المقنعة بدعوى الحرية والتقدم والمساواة . كما أننا لا نرى في المرأة التي تخرج كاسية عارية إلا شبه دجاجة نتفت ريش نفسها الذي ألبسها الله إياه فأصبحت لعبة بين أيدي الصبيان للهو والعبث ، أو أشبه ببضاعة كاسدة فاسدة تجمل ظاهرها أمام المشترين وباطنها خراب .كما أننا لا نرى في المرأة المحجبة إلا شبه جوهرة نفيسة في صدفة نفيسة في مكان عزيز يبذل الناس أرواحهم للوصول إليها :

قل لمن بعد حجابٍ سفرت ... أبهذا يأمر الغيدَ الشرف

إنما المرأة درة وهل ... يُصان الدُّر إلا بالصدف

(٢) انظر : عبد العزيز الثعالبي « روح التحرر في القرآن » ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) انظر : السابق ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٤) انظر : السابق ص ٢٤ .

(٥) انظر : السابق ص ١٠٩ ، ١١٠ لا بد من الإشارة إلى أن الثعالبي عدّل كثيراً من مواقفه وآرائه في مؤلفاته اللاحقة وأنه كتب كتابه هذا في لحظة اندفاع وهو في عنفوان شبابه وقد بدا هذا التغير في كتابه « معجز محمد رسول الله ﷺ » و « تونس الشهيرة » كلاهما من منشورات دار الغرب الإسلامي ١٩٨٤م انظر : مقدمة كتاب روح التحرر للمترجم حماد الساحلي ص ١٠ ، ١١ ، ١٢ .

(٦) هذا المصطلح يردده كثيراً أبو زيد كوصف لجزء كبير من آيات القرآن الكريم ويبدو أنه استعاره من الشاعر القرمطي أدونيس . انظر : لأدونيس « الثابت والمتحول » ١ / ٢٢٨- ٢٢٩ ولنصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة » ص ٢٤٦ .

وسوف يزداد هذا الوضوح تأكيداً في الصفحات اللاحقة إن شاء الله عز وجل ، ولكن الذي نريد أن نقف عنده هنا هو لون من ألوان المراوغة العلمانية ، واللعب بالعقول يمارسه الخطاب العلماني مع مزيج من العجرفة والهذيان .

فبالرغم من تواتر النصوص في هذا الخطاب للتأكيد على تاريخية النصوص الدينية قرآناً وسنة ، وتواتر الإيضاحات والبيانات التي تؤكد على المعنى الذي أسلفناه للتاريخية، إلا أن هناك من يصر على أن قضية التاريخية فُهمت فهماً ملتبساً، وأن الأمة عواماً ومثقفين ومتخصصين تعيش في أزمة عقلية ، وكارثة ثقافية ، لأنها لم تفهم قضية التاريخية كما فهمها الألمعي نصر حامد أبو زيد[1] .

فَهِمَ هؤلاء - بنظر الألمعي - أن التاريخية تهدم مبدأ « عموم الدلالة » ، الأمر الذي يفضي في زعمهم إلى اعتبار القرآن الكريم من الحفريات التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول .

وهؤلاء لا يدركون - بنظر الألمعي السالف الذكر - « أن للدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى، وإذا كنا حتى يوم الناس هذا ما نزال نجد متعة في نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى على عصر إنتاجها أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمان ، فما ذلك إلا لأن هذه النصوص ما تزال قادرة على التواصل معنا دلاليا عبر تلك العصور الطويلة . والأمر كذلك بالنسبة لنصوص إبداعية بشرية ، فهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التي نالت وما تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلالياً »[2] .

ولكن يقال للباحث هنا إن القضية في النصوص الإلهية ليست قضية متعة يشعر بها، وإنما قضية عقيدة وشريعة وقانون والتزام وتكليف عبادة .

---

(١) انظر : نصر حامد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٦٧ .

(٢) السابق ص ٧٥ .

ويواصل نصر حامد أبو زيد الدفاع عن التاريخية، ونفي المفهوم السلبي عنها بقوله: «وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة – الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وإذا كانت النصوص - كما سبقت الإشارة – تساهم في تطوير اللغة والثقافة من جانب أنها تمثل الكلام في النموذج السوسيري، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض الأمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن»[1].

ثم يضرب أبو زيد أمثلة من القرآن ليوضح كيف أن التاريخية تعني تاريخية المعاني التي فُهم النص من خلالها، بناء على واقع وثقافة كانا سائدين، ومن هذه الأمثلة: وصف الله عز وجل في القرآن الكريم بأنه مِلِكٌ له عرش وكرسي وجنود، والحديث عن اللوح المحفوظ والقلم، كل هذه فُهمت آنذاك فهماً أسطورياً، وقد تجاوزها اليوم الواقع والثقافة، وانتفى ذلك الفهم من الواقع لصالح واقع إنساني جديد، ومفاهيم أفضل[2].

ومن هذه المسائل التي أسقطها التطور التاريخي وألغاها: نظام العبودية، والرق، وملك اليمين، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وكذلك النصوص الخاصة بالسحر والحسد، والجن والشياطين، وخصوصاً أن الحديث عن السحر ورد في إطار القصص التاريخي، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً[3].

كل هذه الأمثلة - والأمثلة كثيرة بنظر أبي زيد – لا تعدو أكثر من كونها شواهد تاريخية[4] أنتجها آنذاك الواقع والثقافة، وتجاوزها وألغاها التطور التاريخي وإن «عدم التفرقة بين ما هو تاريخي، وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية يؤدي

---

(١) نصر حامد «نقد الخطاب الديني» ص ٢٠٧ وانظر ١١٨ .

(٢) انظر: أبو زيد «نقد الخطاب الديني» ص ٢٠٧

(٣) انظر: السابق ٢١٢ وأيضاً ٢١٠، ٢١١ .

(٤) انظر ص ٢١١ .

إلى الوقوع في كثير من العثرات والمتاهات »[1].

ونحن – بنظر أبي زيد – « بإزاء ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية :

المستوى الأول : مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره .

المستوى الثاني : مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي .

والمستوى الثالث : مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي والاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص ، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها »[2].

إن تحليل هذا النص يكشف عن مفهوم التاريخية الذي يستبطنه أبو زيد ، ويعتبر من خلاله العلماء والمثقفين في كارثة أو أزمة عقلية لأنهم يفهمون التاريخية على أنها إلغاء للنص وتنصل منه .

في النص السابق يتسق نصر حامد أبو زيد مع نفسه عندما ألح في مواطن أخرى على التخلص من سلطة النصوص ، وتحرير العقل منها[3] ، فهو هنا يوضح لنا الآليات التي تحقق لنا هذا التحرر ، ولكنه لا يعتبر هذا التحرر من النص «تورخة له» ، وإنما لون من ألوان التأويل ، فلننظر إلى حال القرآن الكريم بإزاء مستوياته الثلاثة التي ذكرها :

في **المستوى الأول** مصارحة بأن هناك قسماً من نصوص القرآن الكريم يعتبر من قبيل الشواهد التاريخية ، ومعنى الشواهد التاريخية التي يكررها كثيراً[4] ، أن هذا القسم لا يمكنه أن يتعدى حدود الثقافة والواقع والمجتمع الذي وُلِد فيه ، أو نتَج منه ، فهو يعبر عن عصر معين ، ويشهد عليه ، أي يُستفاد منه معرفة الإطار الثقافي ، والأرضية الفكرية التي تحكم ذلك العصر فقط، ومن الأمثلة على ذلك بنظر أبو زيد

---

(١) السابق ٢٠٩ .

(٢) نصر حامد أبو زيد «نقد الخطاب الديني» ص ٢١٠ وانظر له : «الخطاب والتأويل» ص٢٦٣ .

(٣) انظر : نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ١٣٤ ، ١٣٨ .

(٤) انظر : « نقد الخطاب الديني » ص ٢١٠ ، ٢١١ ، « والخطاب والتأويل » ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

كما أشرنا آنفاً : الآيات التي تتحدث عن السحر والشياطين ، والعرش والكرسي ، والمِلك ، والجنود ، وغير ذلك ، وهي أمثلة تعبر عن موقفه من الغيبيات القرآنية عموماً ، وعلى ذلك فهي يمكن أن تعتبر أساطير ، وخيالات ، وأوهام لأنها جاءت في سياق القص[١]، ولأنها شواهد عصر !! .

وفي المستوى الثاني : قسم من القرآن الكريم قابل للتأويل المجازي دون تفرقة بين ما هو قطعيّ الدلالة وظنيّها ، ودون تفرقة بين النص الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وبين غيره مما يحتمل احتمالات أخرى ، ويخضع هذا القسم للتأويل الذي لا حدود له ولا ضوابط ، ويُقرأ قراءة ليست بريئة ،لأنه لا توجد قراءة بريئة أصلاً كما يعترف الخطاب العلماني نفسه[٢] ، والقول هنا بأن النصوص تعيد إنتاج دلالتها من خلال اللغة غير صحيح ، لأن الذي يعيد إنتاج الدلالة ليس هو النص ، وإنما هو نصر حامد وأشياعه، وبالتالي فإن دلالة النص الحقيقية تصبح تاريخية ، ويُضمَّن النص معنى جديداً لا يمت إليه بصلة .

وفي المستوى الثالث : يخضع القرآن زيادة على التأويل غير البريء إلى حكومة الواقع والثقافة ، وتسمى هذه الحكومة « المغزى » ويُقاد النص القرآني من خلالها ، أو يُلجم ، فبعد أن كان حاكماً يصبح محكوماً ، وبعد أن كان قائداً يصبح مَقوداً ، ويتم تجاوز حقائقه الأصلية الثابتة الصريحة ، وتضمينه عناصر جديدة ماركسية ، أو داروينية ، أو فرويدية ، باسم الواقع والثقافة والتطور وغير ذلك .

وهكذا نجد أن النص القرآني يظل تاريخياً وليس فيه معاني ثابتة ، وأن التأويل المذكور ليس إلا مدخلاً من مداخل التورخة كما سنرى .

ولا بد أن أشير إلى أن الدخول إلى « تورخة » القرآن الكريم يتم عبر حيلة سهلة تنطلي على كثير من الدارسين وهي القول : بأن النص القرآني ثابت المنطوق متحرك

---

(١) لعلنا لا يغيب عن بالنا هنا التواصل مع خلف الله والفن القصصي .

(٢) انظر : نصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة وآليات التأويل » ص ٢٢٨ وانظر له أيضاً : « نقد الخطاب الديني » ص ١٤٢ .

المحتوى[1] ، وأن التاريخي فيه هو تفسيره وفهمه، وليس منطوقه ولفظه[2] . وسنناقش هذه المسألة فيما بعد . لأن مرادي هنا أن أبين التناقض بين القول المعلَن لنصر حامد بأن التاريخية ليس القصد منها هدم مبدأ عموم الدلالة ، والممارسة الفعلية له ، والتي تجعل القرآن كله من قبيل الشاهد التاريخي برغم تقسيمته الثلاثية التي رأيناها آنفاً .

وبالرغم من دفاع نصر حامد عن تاريخيته التي يعتبر نفسه أسس لها في بنية الخطاب الإلهي[3] ، إلا أن ما يستبطنه في داخله و أعماقه يأبى إلا أن يبرز ظاهراً على السطح في فلتات قلمه فهو يقول : « وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص ... فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية ، كانت تصف واقعاً أكثر مما تصنع تشريعاً »[4] أحكاماً تاريخية !! .

فهو هنا يصرح بأن التاريخية هي التي تسقط كثيراً من الأحكام ، وهو هناك يقول بأن التاريخية ليس المراد منها هدم مبدأ عموم الدلالة ، فأي المعنيين يريد أبو زيد ؟ علماً أن التاريخي عنده والنسبي والظرفي والوقتي مقابلات للمطلق، والذي لا يراد للقرآن أن يظل متصفاً به[5] .

والتناقض يبدو أكثر عندما يرفض أبو زيد القاعدة الأصولية الشهيرة والمجمع على مضمونها[6] والقائلة « إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » ويعتبر التمسك بهذه القاعدة المزعومة بنظره « يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر

---

(١) انظر : نصر حامد « نقد الخطاب الديني » ص ١٢٧ كما هي أطروحة شحرور في « الكتاب والقرآن »وكما هو واضح من نصوص نصر حامد السابقة ، وكما يتبنى طيب تيزيني .

(٢) كتبت في ذلك نائلة السليني الراضوي كتابها « تاريخية التفسير القرآني » .

(٣) انظر : نصر حامد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٦ .

(٤) انظر : السابق ص ١٣٩ .

(٥) انظر : نصر حامد « الخطاب والتأويل » ص ١٢٠ .

(٦) قد يعترض هنا بأن القاعدة فيها خلاف بين الجمهور وغيرهم نقول : نعم . ولكن حتى الذين قالوا بأن العبرة ليست بعموم اللفظ وإنما بخصوص السبب متفقون في النهاية مع الجمهور على تعدية حكم الآيات إلى غيرها ولكن ليس عن طريق اللفظ وإنما عن طريق القياس والآليات الأخرى، ولذلك قلنا: إنهم مجمعون حول مضمونها . وسفصل القول في ذلك لاحقاً .

الديني »[1].

إن هذا الرفض للقاعدة المشهورة يكر على « مبدأ عموم الدلالة » بالبطلان وهو ما يريد الخطاب العلماني أن يبرئ مفهوم التاريخية منه .

المطلب الرابع : التاريخية الفاشية المطلقة :

دفع الخطاب العلماني بالأفكار السابقة إلى مرحلة أكثر تطرفاً وذلك عندما تجرأ على القول بأن المقولة القائلة بأن « القرآن صالح لكل زمان ومكان »هوس ميتافيزيقي[2]، أو وهم كبير[3]، أو صيغة مصادرة إطلاقية[4]، أو جمود[5].

وبالغ جداً في غلوائه حين قال : « إن النقل وحده لا يثبت شيئاً ، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة»[6] ، وحين أعلن «لقد خسرنا الآن بالرجوع إلى النص الخام ، وفي اعتمادنا على قال الله ، وقال الرسول ... وأصبحنا أسرى النصوص »[7].

وحين قرر أنه « لا خلاص إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية ، وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني كما يتجادل مع الغيب والمستور »[8].

لماذا كل هذا الحسم ؟ لأن القرآن في منظورهم ذو بنية أسطورية[9]، ويموِّه ويعمِّي

---

(١) انظر : نصر حامد « مفهوم النص » ص ١١٧ .

(٢) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ١١٥ .

(٣) انظر : السابق ص ١٥٢ .

(٤) انظر : السابق ٤٢٦ .

(٥) انظر : أنور خلوف « القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي » ص ١٧ .

(٦) انظر : حسن حنفي « دراسات إسلامية » ص ٥١ نسخة دار التنوير - بيروت ط ١ / ١٩٨٢م . لا بد من الإشارة إلى أن الدكتور حسن حنفي عندما قرأ هذا الكلام المنقول عنه علق عليه بقوله : إنه يقصد أن قال الله وقال الرسول ليسا حجة بمفردهما أي لا بد أن تنضم إليهما حجة العقل ، وهو بنظره رأي المتكلمين المسلمين ومنهم الإيجي كما يؤكد د. حنفي .

(٧) انظر : حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ١٣٣ نسخة الإنجلو المصرية .

(٨) انظر : نصر حامد « الخطاب والتأويل » ص ١٤٣ ، ١٣٨ وانظر خليل عبد الكريم « مجتمع يثرب » ص٨٩ ، ٩٠ .

(٩) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٨٦ .

ويستر الحقائق[1] ، يغطي على تاريخانيته ببراعة عن طريق ربط نفسه باستمرارو **بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كلياً أو يعلو عليه**[2] . كما أنه يستر نفسه بستُر تغطي إمكانية مناقشة أصوله ، وهذا التستر ، والمطالبة بالتسليم المطلق هو الذي جعل القرآن يحافظ على نفسه عبر العصور[3] .

فهو إذن مصدر دائم لليقينيات التي لا تستند إلى برهان[4] لأنه ينهى عن المساءلة والتفكير العقلاني[5].

كما أن القرآن نص جامد ثابت المعنى والدلالة[6] ، ومغلق بالنسبة لنا نحن المعاصرين ، ولا يمكن الوصول إلى حقيقته بعد موت جيل الصحابة[7] ، وهو الذي ولّد الأرثوذكسية[8] ، وأسهم في التشكيل التاريخي للسياج الدوغمائي المغلق[9] .

ولذلك « فالقرآن يدعو إلى النفور بعرضه غير المنظم ، ووفرة إيحاءاته الأسطورية ، ومجموعة كاملة من الرموز التي لم تعد تجد ألبتة دعائم ملموسة في تفكيرنا ومحيطنا »[10].

وعليه فالقرآن برغم دعوته إلى التفكير العقلي لم يستطع أن يجنب نفسه الارتباط بْالمخيال الاجتماعي[11] . وهنا مكمن الطرافة فالنص يدعو إلى النظر والعقل وهو

---

(١) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٨٢ .

(٢) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٢١ .

(٣) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٥٩ .

(٤) نقلاً عن عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة » ص ٢٤٧ ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية.

(٥) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٦) انظر : نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٣٠ .

(٧) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٢١ .

(٨) انظر : أركون « نافذة على الإسلام » ص ٢٣٦ .

(٩) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٥٧ .

(١٠) أركون « قراءات في القرآن » النسخة الفرنسية ص١ . نقلاً عن عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة » ص٦٢ .

(١١) انظر : هوماس السابق ص٦٢ ينقل عن أركون في بعض مصادره الفرنسية .

نص ميتافيزيقي[١] ، ولكن القرآن منذ البداية يختار قراءه ويُنهي الموضوعية مُقدَّماً، ويطالب بالتسليم المطلق[٢] ، ونحن في عصر لم يعد يقبل ذلك، فهل يُفترض في المسلم أن يظل إلى اليوم يعتقد بوجود الجن والملائكة وإبليس ويأجوج ومأجوج ؟ ويقبل التداوي بالرقي والطلاسم والأسماء الحسنى؟ [٣] ، ويقبل بسذاجة الوعد بالحياة الأبدية في الآخرة[٤].

أليس من الواجب علينا أن نتخلص من السخرية التي تتحدث عن جنة الله المملوءة بالحور العين ، وأنهار الخمر والعسل المرتبطة بالخيال الشعري لدى البدو[٥].

لقد أصبح المسلم يتعرض للإحراج من كثرة حديث القرآن عن اللذات في الجنة والحور العين[٦] ، وهو حديث لا يعبر إلا عن عقلية ذكورية اغتصابية جامحة إلى السيطرة[٧].

والآن ما هو الحل ؟ في المنظور العلماني ؟

المطلب الخامس : فرمان علماني : التاريخية هي الحل :

علينا كمسلمين أن نلتزم بهذا الفرمان الأركوني العلماني وإلا فإننا سنظل أرثوذكسيين دوجماطيقيين بنظره يقول أركون : « يُمنع منعاً باتاً اللجوء إلى المغالطة التاريخية من أجل التلاعب بالماضي لأغراض أيديولوجية »[٨] وعلينا أن نلتزم بالحل

---

(١) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٨٤ / ٧٨ .

(٢) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ١٤٠ ، ١٤١ .

(٣) انظر : صادق جلال العظم «نقد الفكر الديني» ص ٢٦ دار الطليعة - بيروت - ط ٦ / ١٩٨٨م وانظر : أبو القاسم حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢٤ وانظر : عزيز العظمة «العلمانية تحت المجهر » ص ١٦٤ .

(٤) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٨١ .

(٥) انظر:عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة »ص ٦٥ ويحيل إلى أركون في كتابه « قراءات في القرآن » النسخة الفرنسية ص ١٢.

(٦) انظر : تركي علي الربيعو « العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية » ص ١٢٩ .

(٧) انظر : السابق ص ١٣٢ ، ١٣٨ .

(٨) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٧٧ .

الأركوني وذلك عن طريق « نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة ، إلى الأرضية الأكثر محسوسية ، والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنتربولوجية »[1] . « وعلى ضوء هذا يرى الخطاب العلماني أن القرآن وتَكوُّن الأمة الإسلامية قد تما على خلفية الوضع التاريخي الاجتماعي ، وما القرآن سوى الرد على هذه الوضعية ، وهو في الجزء الأكبر منه يتألف من تعاليم أخلاقية دينية اجتماعية ، تجيب على معضلات معينة تمت مجابهتها في وضعيات تاريخية ملموسة »[2] ولذلك فالنصوص الشرعية« تعبر عن روح ثقافة بأكملها ، أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زماني مضى وانقضى »[3] .

والنص القرآني أتى ليجيب عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين ، وحقل جغرافي محدد[4] ، ولا يتسنى حسن فهمه دون تنزيله في ظروفه التاريخية التي تشكل داخلها[5] ، وربطه بالأحداث التي جرت في مكة والمدينة وجزيرة العرب ، وعدم نزع النصوص من سياقها[6] ، لأن نصوص القرآن محدودة المعاني ، وغير قابلة للتوفيق مع معطيات العلم الجديدة ، فهي نصوص تاريخية قيلت في ظروف ومناسبات حددت معناها ومغزاها[7] ، ولذلك فمن بالغ الأهمية التأكيد على تاريخية النص[8] ، والتأكيد على أن القيم التي كرسها القرآن ورسخها هي تجربة اجتماعية تاريخية لمجموعة المؤمنين[9] .

---

(١) انظر : أركون « الإسلام ، أوربا ، الغرب » ص ٢٠ وانظر : قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١١٨ .

(٢) انظر : فضل الرحمن « الإسلام وضرورة التحديث » ص ١٥ وانظر : قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١١٨ .

(٣) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٧١ .

(٤) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٨١ .

(٥) انظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ١٦٠ .

(٦) انظر : سيد القمني « رب الزمان » ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، وانظر له : « الأسطورة والتراث » ص ٣٤٥ .

(٧) انظر : صادق جلال العظيم « نقد الفكر الديني » ص ٢٨ .

(٨) انظر : طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٠٥ .

(٩) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٢١.

فقراءة القرآن لم تكن يوماً ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته[1] ، وما دام الإسلام والقرآن كلاهما واقعة تاريخية[2] . فالقرآن إذن «خطاب تاريخي... لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً»[3] «وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص »[4] .

والرسالة القرآنية موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع وتتضمن ظواهر ميثية تتناسب مع ثقافة ذلك العصر مثل الجنة ، وإبليس والشياطين والملائكة ، والطوفان ، وعمر نوح ، وهي ظواهر بعيدة اليوم عن التصورات الحديثة[5] .

ولذلك فالاستشهاد بالقرآن في هذا العصر لدى العلماء وقادة الفكر الإسلامي خاضع لاستراتيجية تبريرية « استراتيجية التبرير والبحث عن الشرعية »[6] ، ويثير مشاكل كثيرة لأنه ينقل المسلمات « القروسطية » إلى العصر الحديث ، وعلى العلماء أن يكفوا عن ذلك في ندواتهم ومؤتمراتهم، لأنها نصوص قيلت في جو مختلف تماماً ولأسباب أخرى قد تكون مختلفة تماماً[7] .

إن كثيراً من هؤلاء العلماء والكتاب الإسلاميين « يُقدِّمون كتاباتهم حول الإسلام عموماً دون وعي بتاريخية الإسلام ، أي دون إدراك لتاريخية الظاهرة التي يكتبون حولها ، وكأنها خطاب خارج التاريخ البشري المشخص أو خطاب في المطلق »[8] ،

---

(١) انظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن » ص ١٥٣ .

(٢) انظر . نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ٩٩ .

(٣) نصر حامد « النص ، السلطة، الحقيقة » ص ٣٣ .

(٤) انظر : نصر حامد « نقد الخطاب الديني » ص ١١٨ .

(٥) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٤٥ .

(٦) انظر : أركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » ص ٢١١ .

(٧) انظر : السابق ص ٥٥ ، ٨٦ وانظر : عبد الرزاق هوماس «القراءة الجديدة» ص ١٩٢ ، ٢٢٤ .

(٨) انظر : طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٣٣ .

بينما نحن بحاجة إلى منطق تفكير متقدم يُبقي للقرآن قدسيته ، ويُدرك تاريخيته ، ويضعه في موضعه الصحيح[1] ، وقد أدرك ذلك عدد من الكتاب والعلماء التنويريين التجديديين[2] .

هذه « الأرخنة » سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والأنتربولوجية للوحي[3] ، وهي التي توقف الاستخدام النفعي للنصوص[4] ولذلك لن يحصل التحرير الفكري في أرض الإسلام حتى يبتدئ تطبيق المنهج التاريخي الفللوجي على دراسة النص القرآني[5] .

وبالتاريخية ستتخلص من العنف المسمى بالجهاد الأصغر[6] ، هذا العنف الذي نظَّر له القرآن في سورة التوبة[7] بالآيات ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴾[8] ، ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ ﴾[9] وهذه الأخيرة هي آية السيف تقع بين تيارين : الحَرْفيين الذين يَقتلون بها ، والليبراليين المُحرجَين منها في المحافل الدولية التي تدعو لحقوق الإنسان ، وسبب الإحراج أنهم ينكرون أو يجهلون تاريخية القرآن[10] ، وينكرون أن هذه الآيات ليست إلا تعبيراً عن البنية الفكرية للفضاء العقلي القروسطي[11] ولذلك فهي متناقضة مع حقوق الإنسان ،

---

(١) انظر : أنور خلوف « القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي » ص ١٦ ، ١٧ .

(٢) انظر : طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٣٥ .

(٣) انظر : أركون « قضايا في تقد العقل الديني » ص ٥٣ .

(٤) انظر : سيد القمني « رب الزمان » ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٥) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٥٨ .

(٦) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٥٨ .

(٧) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٠٣ .

(٨) سورة التوبة آية : ٢٩ .

(٩) سورة التوبة آية : ٥ .

(١٠) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى » ص ٥٦ .

(١١) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٤٢ .

وتولد الانغلاق العقائدي[1] .

ولو فهمنا ذلك – أي أدركنا التاريخية – فإن النص – أي سورة التوبة – لا يمكن بعد ذلك أن تكون مرجعية أو تأسيسية ، لماذا ؟ لأنها « تأرخنت »[2] . وسيؤدي ذلك إلى التخلص من عدة أمور :

- ستتخلص من الوظيفة الشعائرية للنص المقروء ، يعني تزول قداسته عندما تنتهي تلاوته في الشعائر .

- وستتخلص من الوظيفة المعيارية للنص المكتوب – يعني ينتهي دوره كمعيار للحق والباطل ، والخطأ والصواب وتتكرس النسبية[3] .

- ونتخلص أيضاً من « العودة إلى النموذج النبوي ، لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته ، واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ »[4] .

- وبالتاريخية ستتخلص مما يسمى بأهل الذمة ، ونصل إلى التخلص أيضاً من النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة[5] .

ومن أجل ذلك لا بد من دراسة الأعراف والتقاليد التي كانت متجذرة في أعماق مجتمع الحقبة المتقدمة على الإسلام ، فهي ضرورية لتفسير النصوص المتعلقة بالأحكام، ولفهمها الفهم الأمثل لنصل إلى إجابة السؤال التالي :

«هل هذه النصوص متعلقة بالمجتمع الذي انبثقت من باطنه وتخلقت في أعماقه ، أم هي ليست كذلك ، وتتمتع بالعمومية والاتساع والشمولية ... إنها سوف ترفع الحرج والعنت عن المخاطبين بتلك النصوص اليوم ، لأنها نصوص تاريخية »[6] «والغريب

---

(١) انظر : أركون « نافذة على الإسلام » ص ٩٠ ، ٩٤ .

(٢) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص٥٥ .

(٣) انظر : السابق ص ٥٨ .

(٤) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٨٦ .

(٥) انظر : السابق : ٥٨ .

(٦) انظر : خليل عبد الكريم « شدو الربابة » ص ٨٦ .

كيف يغفل دعاة التاريخية عن هذا الأمر ، إذ إن دراسة تلك الحقبة النبوية تؤكد ارتباط النصوص بتلك الظروف والأحوال بـ« الدليل الأبلج » وعندها « سوف ينقمع المناوئ ، وينخنس المعارض ، ويتوارى المشاكس ، وينكسف المعاند »[١] ، لأنه سيرى «الحجج البواهر، والبراهين السواطع ، والأدلة الرواسخ على صحتها وثبوتها» أي التاريخية[٢].

هكذا تكلم العلمانيون !..

ولكن التأكيد على التاريخية كان يتسلل عبر مداخل أخرى مختلفة إذا نُظر إليها نظرة سطحية رُؤي فيها مفردات ومفاهيم إسلامية ، وخُيِّل للناظر أن هذه التاريخية تستند على أصول قرآنية وتراثية .

ولكن إذا استطاع الناظر أن ينفذ إلى الأعماق فإنه سيجد المرتكزات المادية ، والأسس الوضعية الفكرانية المنتجة لهذه التاريخية .

وسنحاول نحن مستعينين بالله عز وجل أن ننظر إلى هذه التاريخية من خلال تينك النظرتين : السطحية والعميقة ، وسنصنف النظرة الأولى تحت عنوان : المداخل الوهمية المعلَنة ، والثانية تحت عنوان : الأصول الحقيقية . أما المداخل الوهمية المعلَنة فإننا سنصنفها منهجياً تحت أربعة فصول :

١- المدخل الأصولي .

٢- المدخل الكلامي .

٣- مدخل علوم القرآن .

٤- المدخل الحداثي .

إلا أننا سنرتب هذه الفصول في إطار الباب ككل ولذلك سيكون المدخل الأول هو الفصل الثاني في ترتيب الباب .

---

(١) انظر : خليل عبد الكريم « مجتمع يثرب » ص ٩ ، ١٠ .

(٢) انظر : السابق ص ١٣ .

الفصل الثاني

المدخل الأصــولي

المبحث الأول : المدخل اللغوي .

المبحث الثاني : المدخل المقاصدي .

المبحث الثالث : المدخل التأويلي .



المبحث الأول
المدخل اللغـــوي

يتم التركيز في هذا المدخل على اللغة العربية لكونها لغة القرآن الكـريم ، والموقـف من هذه اللغة أياً كان ينعكس على التعامل مع القرآن الكريم . ومواقف العلمانيين من اللغة العربية تتراوح بـين الـرفض المستفز والمتطـرف ، والتحييـد المتـبرم المتكلـف ، وكلاهما يخدم في النهاية تحجيم دور القرآن الكريم في الحياة لحساب الإنسان .

المطلب الأول : الصوت المغاربي المتطرف :

لقد رأينـا كيف تطرف سلامة موسـى في رفـض اللغـة العربيـة ، بـل والحـضارة الإسلامية العربية والانتمـاء إلى الشرق مطلقـاً رفضاً باتاً اتخـذ صـورة فاشية وعدائية أو « عمالة حضارية »[١] ، لقد اعتبر الرجل - كما رأينا اللغة العربية - « لغة ميتة حتـى في زمن ظهور القرآن ، لغة القرون المظلمة » ، « لغة بدويـة لا تكـاد تكفـل الأداء إذا تعرضت لحالة مدنية راقية »[٢] .

ولم تخل الأجيال اللاحقة ممن يحمل رسالة سلامة موسى ، ويروج لدعوته، فخرج صوت مغربيٌّ متطرف يصف اللغة العربية بأنها أحد العوائق التي تقف في طريق تقدم الفكر العربي ، لأنها تحفظ وتحافظ على الفكر السلفي وتقوي موقفه[٣]، وتـشجع عـلى الاستمرار في الفكر « الوسطوي »، وتنفي موضوعية التاريخ[٤]، ولسانها لسان محـنط منمط محكوم بقواعد تاريخية مرحلية[٥] ، وهو لسان مقوعـد يكلفنـا ثمنـاً غاليـاً هـو «الجمود وعدم التطور»[٦] .

---

(١) انظر : د . محمد عمارة « سلامة موسى اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية » جمعية المركز العالمي للتوثيق والدراسات الإسلامية – سلسلة نحو وعي إسلامي .

(٢) سلامة موسى « اليوم والغد » ٢٣٧-٢٣٨ .

(٣) انظر : عبد الله العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٢٠٨ .

(٤) انظر : العروي «العرب والفكر التاريخي» ص٢٠٨ وانظر : مبروكة الشريف «الخطاب النقدي .. » ص ٨٧ .

(٥) انظر : العروي « ثقافتنا في ضوء التاريخ » ص ٢٢١ نـسخة دار التنوير - بيروت- ط ١ / ١٩٨٣م.

(٦) السابق ص ٢١٢ .

فهي لغة مقوعدة ، عتيقة ، لا تاريخية ، مبنية على فلسفة ما ورائية ، مستمدة من العصور الوسطى، تمثل لهجة وقع عليها الاختيار[1] لسبب من الأسباب ، لتكون وسيلة التخاطب الرسمية ، فهي لهجة الطبقة الحاكمة في البلاد[2] ، وقد فُرضت قسراً أثناء الاحتلال والغزو الإسلامي للبلدان المقهورة في الحقبة الأموية[3] .

ولذلك « فمشكل اللغة هو مشكل التخلف ، لا يتصور تقدم حضاري يبقى معه المشكل اللغوي قائماً على الحالة التي نحياها اليوم »[4] ، والأمة اليوم بين خيارين «إما أن نعتبر اللسان الحالي الضامن الوحيد لخصوصية العرب ، فيجب أن نحافظ عليه مهما كان الثمن ، والثمن هو الازدواجية من جهة ، والأمية من جهة أخرى ، وإما أن ندرك أن خصوصية العرب تكمن في نوعية تحركهم في العالم المعاصر ، وأن اللسان في صورته الحالية لا يمثل سوى مرحلة من مراحل مسيرة لغوية لا نهاية لها فيجوز لنا أن ندخل عليه إصلاحات ... قد يتحول معها إلى لسان يختلف عن اللسان الحالي »[5] . والخيار الأول هو « الاعتراب » الذي يؤدي إلى الانغماس في الفكر الوسطوي»[6]، وهو أشد خطراً من « الاغتراب » بمعنى التغريب والتفرنج[7] إن

---

(١) يقصد اختيار الصحابة للهجة قريش في كتابة المصحف الشريف .

(٢) انظر : العروي « ثقافتنا في ضوء التاريخ » ص ٢١١.

(٣) انظر : القمني « الفاشيون والوطن » ص ٢٤ ، ٢٥ ، ١٥١ ، ١٦٦ .

(٤) العروي « ثقافتن في ضوء التاريخ » السابق : ٢٠٩ .

(٥) العروي : « ثقافتنا في ضوء التاريخ » ص ٢٢٦.

(٦) العروي «العرب والفكر التاريخي» ص٢١١ ومبروكة الشريف «الخطاب النقدي .. » ص٩١ .

(٧) الاغتراب مفهوم فلسفي في أصله لا يمت إلى هذا المعنى الذي يطرحه فيه العروي ، ولكن عدم الاكترات باختلاط المصطلحات والتباسها هو الذي يجعل العروي لا يبالي بالخلط في دلالة المصطلح واستخدامه في سياقات لا صلة لها بمعناه الأصلي . الاغتراب وأحيناً يعبر عنه بالاستلاب يحمل عدة معاني بحسب الفلسفات المختلفة التي تطرحه فهو يشير عموماً إلى «غربة الإنسان عن جوهره وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه » أو هو « عدم التوافق بين الماهية والوجود » وأكثر الفلسفات تداولاً لمفهوم الاغتراب هي الهيجلية والفيورباخية والماركسية وتتراوح معانيه بين المعاني التالية : - فقدان الإنسان العلاقة مع مشاعره الإنسانية الدفينة العميقة واحتياجاته الإنسانية- إحساس الإنسان

الاغتراب بمعنى التغريب والتفرنج استلاب كبير، لكن الاعتراب استلاب أكبر»[1] .
لكن الاغتراب بعد أن كان استلاباً يعود فيصبح ضرورة، ومواجهته خطر وتخلف، مما يعني أن نقد الاغتراب كان مجرد رشوة لتمهيد الطريق أمام نقد « الاعتراب » يقول العروي : « لقد حان الوقت أن نقول : إن ثمن هذه الحملة - حملة مواجهة التغرب - مرتفع جداً، زمان ضائع، تخلف مركب، هزائم متوالية كبيرة وصغيرة، مكشوفة ومستورة، وأخيراً انغماس في اللاتاريخ »[2] .

وفي الوقت نفسه تتكاثف الحملة على « الاعتراب » والتشبث بالأصالة الحضارية «على الملاحظ المنصف [وإلا لن يكون منصفاً] أن يعترف أن الاستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها : في اللغة، في التراث، وفي التاريخ القديم»[3] .
هذه المطلقات الثلاث هي مطلقات الأصالة الـ«فارغة من كل مضمون»[4]، والتي يغلب على دعاتها « طابع الاستعراء وقلة الحشمة »!!![5]، ويغلب على مضمونها : السكونية، والتحجر، والالتفات إلى الماضي[6].

هذه المطلقات الثلاث هي : الأصنام الثلاثة التي يجب أن نحطمها، ونتخلص منها، لكي نتقدم نحو الأفضل وهي بتعبير صريح « العقيدة الدينية، والثقافة الأدبية، واللغة العربية »[7] ، وهي أعمدة الاعتراب الذي لا بد من محاربته لأنه « أسوأ وأحط

بتزايد هيمنة الإجراءات البيروقراطية اللاشخصية على حياته - إحساس الإنسان بالعجز وشعوره بأنه غير قدر على التأثير في المواقف الاجتماعية المحيطة به - الإحساس بالعزلة وانفصال الفرد عن تيار الثقافة السائد - الإحساس بغياب المعنى واللامعيارية انظر : د. عبد الوهاب المسيري « موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية » ١ / ٢٦٧ .

(١) العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٢٠٧ .

(٢) العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٢١١ .

(٣) العروي « السابق » ص ٢٠٨ وانظر : مبروكة الشريف « الخطاب النقدي العربي .. » ص ٩٢ .

(٤) العروي « الإيديولوجيا العربية المعاصرة » ص ١٤٢ و « العرب والفكر التاريخي » ص ٦٣.

(٥) العروي « الإيديولوجيا العربية المعاصرة » ص ٩١ .

(٦) انظر : العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٦٢ .

(٧) العروي « الإيديولوجيا العربية المعاصرة » ص ١٠٧ .

نوع من أنواع الاستلاب »[1] .

وهكذا يصل الخطاب العلماني إلى نتيجة مفادها أن اللغة العربية هي سبب العجز الذي نعاني منه ، لأنها لغة تكرس النظرة السكونية والفلسفة الماورائية[2]، وسيظل تخلفنا مسألة بدهية « ما بقينا متعلقين بالماورائيات »[3] .

ولكن نقول هنا إن هذه اللغة الماورائية التي تعتبر سبباً للتخلف والتي لم يجد فيها سابقاً سلامة موسى ما يعبر به عن أثاث غرفته كانت لغة الحضارة والعلم لبضعة قرون ، ودُوِّنت بها علوم الفلسفة والتاريخ والفلك والرياضيات والأديان والأدب والشعر والوجدانيات ، ولم يجد أهلها حرجاً في التعبير عن كل ما يريدون ، بل كانت لغة طيِّعة مرنة تستجيب لكل متطلبات الحياة وأغراض البشر . والحقيقة أنه لا توجد لغة في العالم كله عاجزة عن نقل الحضارة ، لأن اللغة تزدهر إذا كانت الأمة مزدهرة ، وتتكلس وتتقلص إذا جمدت الأمة وتخلفت ، واللغة العربية قادرة- كما فعلت بالأمس- على التجاوب مع الحضارة بمختلف فروعها وأشكالها إذا أراد لها أهلها ذلك ، لأن اللغة تحتاج إلى حوار ومحاورة ومساءلة ومجادلة ومخاطبة ، وبقدر ما نتجادل معها نجدها سخية، وبقدر ما نحاول أن نكلمها نجدها مرنة ثرية، وليس تراجع اللغة العربية اليوم إلا لتخلف أهلها وقلة تعاملهم معها، واتجاههم إلى العاميات أو اللغات الأجنبية[4] فليس لأن لغتنا تخلفت تخلفنا، ولكن لأننا تخلفنا تخلفت لغتنا ، إن اللغة ليست عامل تخلف ، بل مظهر وتعبير عنه[5]، ولو أننا أسمينا أجزاء السيارة والطائرة والتلفاز والحاسوب على نحو ما سمى القدامى أعضاء البعير وأقسام السفينة

---

(١) العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٢١١ .

(٢) انظر : العروي « ثقافتنا في ضوء التاريخ » ص ٢٢٣ ومبروكة الشريف « الخطاب النقدي .. » ص ٩٠ .

(٣) العروي « ثقافتنا في ضوء التاريخ » ص ٢٢٣ .

(٤) كلمة سمعتها من د . كمال بشر في القناة الأولى للتلفزيون المصري يوم ١١ / ٣ / ٢٠٠١م .

(٥) انظر : جورج طرابيشي « إشكاليات العقل العربي »ص ١٤٠ ، ١٤٩ دار الساقي – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٨م . وانظر د : عبد السلام السدي « التفكير اللساني في الحضارة العربية » ص ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٨ ، ٩٩ – الدار العربية للكتاب – ليبيا – تونس ١٩٨١م .

وأجزاء المحراث لما بقيت قطع غيار مستخدمات التكنولوجيا بلا تسمية في العربية الحديثة ، ولما وجدنا فقراً في التعبير عن الأدوات والاختراعات المتلاحقة[1] يتبرم منه سلامة موسى وغيره .

المطلب الثاني : الصدى المشارقي :

يتجاوب مع الصوت العروي « المغاربي » صوت مشارقي ليشكل معه صوتاً عربياً قومياً علمانياً ، وفي الوقت نفسه يمتد بجذوره إلى سلامة موسى كجذر وطني مصري .

يربط هذا الصوت التجديد بالخلاص من عقبة اللغة[2] ، واللغة المقصودة هنا بكل صراحة هي اللغة الدينية لغة القرآن ، لأنها تعبر عن نفسها بالمصطلحات التقليدية القديمة مثل ، الله ، الرسول ، الجنة ، النار ، ولم تعد قادرة على مواكبة متطلبات العصر لطول مصاحبتها لتلك المعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها[3] .

إنها لغة إلهية تدور فيها الألفاظ حول الله ، وتشير إلى موضوعات دينية خالصة مثل: دين، رسول ، معجزة ، نبوة ، وهي لغة عاجزة ، تاريخية ، تقنينية ، صورية ، مجردة ، فهي لغة يرفضها العصر[4] ، لأنها تسبب عقبات معرفية لكونها مشحونة لاهوتياً بالمعاني القرآنية ، فهي لغة لاهوتية تحول دون التحرر والانطلاق[5] . والبديل المطروح عوضاً عن الاعتماد على اللغة هو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر بشرية حية في شعور الباحث[6].

وباستمرار معايشة المفسر للنصوص الدينية ، وبمقدار تعدد خبراته في حياته اليومية ، فإن معاني النصوص الدينية التي يتم إدراكها مباشرة تتحول إلى رؤية مباشرة

---

(١) انظر : جورج طرابيشي « إشكاليات العقل العربي » ص ١٥١ .

(٢) انظر : حسن حنفي «في فكرنا المعاصر» ص ١٨٤-١٨٥ دار التنوير - بيروت ط ٢ / ١٩٨٣م وانظر : عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة في ضوابط التفسير » ١٠٩ .

(٣) انظر : حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ٩٤ نسخة الإنجلو المصرية .

(٤) انظر : حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ٩٦ - ١٠٥ .

(٥) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٤١ ومترجمه هاشم صالح الصفحة نفسها .

(٦) انظر : حسن حنفي « في فكرنا المعاصر » ص ٧ -٨ نسخة دار التنوير .

مستفادة من الخبرات اليومية التي يعيشها المفسر ، وهذه الطريقة تجعل النص دائماً على اتصال بالواقع[1]. وبذلك لا يحتاج المفسر العودة لألفاظ النص ، لأن النص واقعة إنسانية عامة ، ويكفيه أن يستعمل الألفاظ الشائعة والمتداولة بين الناس يومياً[2] ، هذه هي لغة التجديد والتقدم «لغة نجيب محفوظ ، وتوفيق الحكيم ، وكل المثقفين العرب الذين يتبنون الحداثة ، لغة مختلفة عن اللغة اللاهوتية الثقيلة المحصورة بالشيوخ والبيئات التقليدية المحافظة»[3] ، لغة التطور القادرة على استيعاب متطلبات العصر ، ولذلك يجب أن تتميز بكل مواصفات الأنسنة :

- بالعموم أي كونها تخاطب كافة الناس .
- بالانفتاح أي قابلية التغير والتكييف والتبديل .
- بالعقلانية .
- بالحسية والتجريبية أي أن يكون لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة .
- بالأنسنة أي أن تعبر عن مقولات إنسانية .
- بالعروبة وليس الاستعراب[4] .

ومن هنا فلفظ دين يجب أن يستبدل بـ « إيديولوجية » لأن الأيديولوجية أقدر على التعبير عن الدين المعني وهو الإسلام من الدين أو الإسلام ؛ لأن لفظ الإسلام مشحون بالعديد من المعاني التقليدية[5] ، ولفظ إسلام من الأفضل أن يُستبدل بلفظ التحرر ، لأن هذا الأخير أغنى مضموناً من اللفظ القديم[6] .

أما لفظ [الله عز وجل] فهو تعبير أدبي أكثر منه حقيقة خارجية ، ويحتوي على

---

(١) انظر : حنفي « السابق ص ١٨١ .

(٢) انظر : السابق نفسه .

(٣) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٤١ .

(٤) انظر : حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ١٠١ ، ١٠٤ نسخة الإنجلو .

(٥) انظر : « السابق » ص ٩٨ - ٩٩.

(٦) انظر : السابق ص ٩٦ .

تناقض داخلي ، ولا يعبر عن معنى معين[1] ، لأنه « مفهوم بلا ما صدق»[2] ، ولـذلك فالاقتراحات البديلة له كثيرة فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبَد هو الحرية ، وعند المظلوم هو العدل ، وعند المحروم عاطفياً هو الحب ، إنه صرخة المـضطهدين ، الله هو العلم والتقدم والأرض والتحرر والتنمية[3] .

إن هـدف التراث والتجديـد هو التعبير بلغـة يقبلهـا الـشعور العـام مثـل : الأيديولوجيا ، التقدم ، الحركة ، التغيير ، الجماهير ، العدالة ، وهي الألفـاظ التـي لهـا رصيد نفسي لدى الجماهير[4] .

المطلب الثالث : الأساس المعرفي للرفض :

١ - نظام العقل كبديل لنظام الخطاب « صوت مغاربي » :

إذا جاز لنا أن نعتبر ما عرضناه في المبحث السابق قراراً بالرفض للغة العربية ، فإن

---

(١) انظر : السابق ص ٩٦ .

(٢) د . حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ١ / ٨٥ .

(٣) انظر : د . حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ٩٦ وله « من العقيدة إلى الثورة » ١ / ٨٥ وانظر : أبو طالب حسنين « التأويل في مصر » ص ٣٣٦ – ٣٤٠ .

(٤) انظر : حسن حنفي « التراث والتجديـد » ص ١٠١ قلت : إن السؤال الذي يبرز هنا : أحقاً هذه هي الألفاظ التي لها رصيد نفسي لدى الجماهير ولها قدرة على تحريكهم ؟ وأن الألفاظ الأخرى مثل ، الله ، الرسول ، الجنة ، النار ليست كذلك ؟ لا أعتقد أنه توجد ألفاظ في اللغة والشعور العام لدى الناس أكثر خواءً ومدعاة للسخرية من هذه الألفاظ الجديدة « التقدم ، الحرية ، التنمية» والسبب هو أنها هي بالفعل بعكس ما قال حسن حنفي مفاهيم بلا ماصدقات ، وعناوين بلا مضامين ، وشعارات انتهازية لم تجلب للأمة منذ أن طرحت إلا الفرقة ، والتشرذم ، والتخلف ، والفقر ، والظلم ، والاستبداد هذا في الوقت الذي لا توجد ألفاظ في تاريخ الأمم والشعوب والحضارات لها من التأثير والمقدرة على التجييش ما تكتنـزه الألفاظ الدينية مثل الله عز وجل والرسول ﷺ ، والإسلام ، والجنة ، والجهاد ، يكفي أن صيحة الله أكبر تهز ضمائر المؤمنين في مشارق الأرض ومغاربها ، ولفظة الجهاد المقدس تشكل رعباً لا ينفد للغرب حتى عندما تصدر من جهات انتهازية لا تحظى بثقة الأمة والجماهير ، ولفظة الجنة ، والشهادة في سبيل الله والحق والعدل هي التي تدفع الشاب أو الفتاة وهما في مقتبل العمر، وزهرة الشباب إلى تحدي الموت واستقباله بل البحث عنه بكل ثبات ، ورباطة جأش دون أن تتأثر عزيمته، أو تخور وهو يرى نفسه يتناثر أشلاء مع وابل المتفجرات.

ما نريد أن نعرضه هنا يمكن أن نعتبره التأسيس والمرجعية لذلك الرفض .

تعتبر اللغة العربية بنظر ثلة من العلمانيين مرتبطة زمكانياً بالبيئة التي ولدت وتطورت فيها ، وهي البيئة الصحراوية البدوية ، وإذا أمكنها أن تكون وعاءً حضارياً في فترة تاريخية معينة ، فإنها لا يمكنها أن تكون كذلك في كل مراحل التطور الحضاري ، كما لا يمكنها أن تستوعب عالمية الإسلام ، فالإسلام ليس للعرب فقط ، واللغة العربية تمثل العالم العربي بكل تصوراته ، وطموحاته وغاياته فكيف يمكن أن يُعمَّم ذلك – في إطار عالمية الإسلام – على كل الشعوب والأمم ؟ « هل نزل القرآن بلغة العرب ليبقى مضمونه سجين العالم الذي تحمله هذه اللغة معها : عالم الأعرابي أم أنه بالعكس من ذلك نزل بلغة العرب ليتجاوز بهم عالم جاهليتهم إلى عالم آخر ليخرجهم من الظلمات إلى النور »[1] .

الذي حصل هو الخيار الأول فأصبح الأعراب الحفاة العراة مطلوبين بكل إلحاح[2] وأصبح الأعرابي بذلك « صانعاً للعالم العربي »[3] ، « وأستاذا للعلماء »[4] .

ويعني الجابري بذلك أن «جمع اللغة من الأعراب دون غيرهم معناه جعل عالم هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الأعراب ، ولمّا كان هؤلاء يعيشون حياة حسية بدائية فلقد كان لا بد أن ينعكس كل ذلك على لغتهم ، وبالتالي على العالم الذي تقدمه اللغة التي جُمعت منهم ، وقيست بمقاييسهم ، ومن هنا [كانت] لا تاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية»[5]، إذ «إنه العالم الذي نشأت فيه ، هو عالم حسي لا تاريخي ، عالم البدو من العرب الذين يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة ، ومكاناً بل فضاء فارغاً هادئاً ، كل شيء فيه ينطق ويسمع ، كل شيء فيه صورة

---

(١) محمد عابد الجابري « بنية العقل العربي » ص ٢٥٢ .

(٢) الجبري « تكوين العقل العربي » ص ٨٤ .

(٣) الجابري « التراث والحداثة » ١٤٣ و« تكوين العقل العربي » ١٣٠ ، ٨٨ ، ٨٩ .

(٤) الجابري « تكوين العقل » ص ٩٣ .

(٥) الجابري « التراث والحداثة » ص ١٤٤ .

حسية بصرية أو سمعية ، وهذا العالم هو كل أو أهم ما تنقله اللغة العربية المعجمية إلى أهلها »[1] .

ومما زاد المسألة خطورة أن اللغة العربية بنظر الجابري - أصبحت في عصر التدوين « قوالب جامدة ونهائية ، لغة محصورة الكلمات ، مضبوطة التحولات ، لغة لا تاريخية ، لأنها لا تتجدد بتجدد الأحوال ، ولا تتطور بتطور العصور »[2] . « والنتيجة هي أن اللغة العربية الفصحى لغة المعاجم والشعر والآداب قد ظلت ولا زالت تنقل إلى أهلها عالماً يزداد بعداً عن عالمهم ، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم بل في خيالهم ووجدانهم يتناقض تماماً مع العالم الحضاري الآلي الذين يعيشونه ، والذي يزداد غنى وتعقيداً » [3].

تلك هي إذن إشكالية « البيان » أو إشكالية اللفظ والمعنى والتي بدأت بالإمام الشافعي « فإن الشيء الذي لا يقبل المناقشة [والحقيقة أنه الشيء الذي لا يقبل التصديق] هو أن الشافعي كان بالفعل المشرع الأكبر للعقل العربي ، لقد كان الرأي قبله ومع أبي حنيفة خاصة حراً طليقاً فقيده الشافعي ... هنا مع أبي حنيفة ومع أهل الرأي كان المشرِّع هو العقل ، لقد كان أبو حنيفة في الشريعة كالمعتزلة في العقيدة ، أما مع الشافعي فلقد كان العقل هو المشرَّع له»[4].

خطأ الشافعي إذن – بنظر الجابري – هو أنه وضع للعقل أصولاً وضوابط لفهم النص ولم يتركه حراً طليقاً كما كان عند أبي حنيفة ؟

والسؤال : إذا لم يكن للعقل قواعد يهتدي بها في الفهم والتفسير أيبقى النص بمنأى عن الأهواء والأغراض ؟ إن غاية الشافعي كبح جماح الهوى ، ولجم جنوح النوازع والشهوات التي يمكن أن تنحرف بالنص عن مقاصده الأصلية .

---

(١) السابق ص ١٤٤ .

(٢) الجابري « تكوين العقل العربي » ص ٨٣ .

(٣) الجابري « التراث والحداثة » ص ١٤٥ .

(٤) الجابري « تكوين العقل العربي » ص ١٠٦ .

ولكن الجابري لا يلتفت إلى هذه الألغام في طريقه، ويُلحق الأصوليين بإمامهم الشافعي عندما يقول : « والخطأ الذي وقع فيه البيانيون فيما نعتقد هو أنهم جعلوا من وسائل التنبيه التي يستعملها القرآن قواعدَ للاستدلال ، ومنطقاً للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة ، بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي : عالم الأعرابي ، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية وحكماً بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن »[1] . هذا في حين أن القرآن – بنظر الجابري – « لا يقرر طريقة معينة في الاستدلال، وإنما يدعو إلى الاعتبار ، ويضرب الأمثال للناس ليحرك خيالهم وعقولهم ، وينبهها إلى مسألة معينة »[2] .

هذه الإشكالية البيانية – بنظر الجابري – هي التي كرست سيادة اللغة على الفكر ، واللفظ على المعنى ، ونظام الخطاب على نظام العقل[3] .

لقد اتجه – البيانيون – بدراساتهم إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى ، ولم يتجهوا إلى العلاقة بين اللغة والفكر[4] ، فلم يكن يشغلهم السؤال : كيف نفكر ؟ وإنما كان السؤال الذي يشغلهم هو : كيف نفهم النص ، وكيف نفسر الخطاب ؟ ولم يقفوا عند مسألة كون اللغة مرآة للفكر ، ولم يصلوا إلى النتيجة المحتومة : أولوية التفكير على التعبير ، وأولوية المعنى على اللفظ[5] . فالنص يمكن أن يُنظر إليه كألفاظ وعبارات وخطاب ، كما يمكن أن يُنظر إليه كمعان ومقاصد ، والبيانيون اختاروا منذ الشافعي إلى أبي الحسين البصري النظر إليه من المنظورالأول : اللفظ أولاً ، والمعنى ثانياً أو ثالثاً[6] ، وهو ما أدى إلى تقوقع الفكر الإسلامي ، وإغلاق باب الاجتهاد . ولو أن

---

(١) الجابري « بنية العقل العربي » ص ٢٤٨ .

(٢) الجابري « بنية العقل العربي » ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

(٣) انظر : السابق ص ١٠٤ .

(٤) انظر : السابق ص ١٠٣ .

(٥) انظر : السابق ص ١٠٤ .

(٦) انظر : الجابري « بنية العقل » : ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

الدليل تأسس على نظام العقل أولاً بدلاً من نظام الخطاب، ومقاصد الشريعة الكلية بدلاً من الألفاظ والعبارات لما وصل الحال إلى ما هو عليه من انغلاق وجمود[1].

٢ – المنهج كبديل لنظام الخطاب « صوت مشارقي » :

الصوت المشارقي الذي يتجاوب مع الصوت المغاربي في هذه الفقرة من السودان هو « أبو القاسم حاج حمد » ويُعتبر أسبق من الجابري- كما يبدو لي - في أطروحاته التجديدية، كما أنه يتمثل تجربة سودانية سابقة عليه ويسير على خطاها[2] هي تجربة «محمود محمد طه »[3].

يَعتبر أبو القاسم حاج حمد طبقاً لتقسيمته الثلاثية للتاريخ الإنساني أن العرب كانوا يعيشون في مرحلتهم الأنيمية[4] وضعاً بدوياً في وسط الجزيرة العربية، ولفهم نفسية العربي وتصوره للكون لا بد من النفاذ إلى خصوصيته الأنيمية هذه، حيث الطبيعة ساكنة لا تحمل جلال القوة وفجائيتها، وترتبط هذه النظرة السكونية لحركة الظواهر الطبيعية بمنطق التكرار والتعاقب، فكل شيء وُجد كاملاً منذ البداية، ثم يكرر نفسه بروتينية تعاقبية دائبة متكررة ومتناوبة : الشمس والقمر، الليل والنهار، الاتساع والضيق ... وفي إطار فهم إحيائي للظواهر نفسها. ضمن ذلك الوعي المفهومي التاريخي ظل الاعتقاد قائماً بأن الشيء لا يخرج إلا من نوعه، فالغرسة تنمو في شكل شجرة، والنعجة لا تلد إلا جنسها، فلو ولد الفرس طائراً كانت معجزة[5].

---

(١) انظر : السابق ص ١٠٥ ١٠٧.

(٢) مع العلم بأن حاج حمد ينكر أن يكون متماهياً مع محمود طه فأطروحته ليست رسالة ثانية للإسلام كما طرح محمود محمد طه وإنما عالمية إسلامية ثانية انظر له « العالمية الإسلامية الثنية » ص ٢٥٧ نسخة دار المسيرة.

(٣) حكم عليه بالردة وأعدم في عهد جعفر النميري.

(٤) يعني بالأنيمية أن الإنسان يفسر الظواهر بمعزل عن بعضها البعض، فلم يكن الإنسان يدرك ما بين الظواهر من علاقات انظر : أبو القاسم حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢٩٤، ٢٩٥ -- دار المسيرة. وهو يسقط هذا المعنى على السلف لأنهم فهموا القرآن بشكل مجزأ ومبعثر دون إدراك لوحدته المنهجية وناظمه الكلي انظر : العالمية الثانية ص ٢٥٩ نسخة دار المسيرة.

(٥) انظر : أبو القاسم حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢٩٦ ملاحظة : قارن هذا مع نص الجابري

ثم يضيف حاج حمد : كل شيء موجود في الأصل على مثال معين ، ثم يتخذ شكل الكمال في الصورة ، وبحكم تلك الثقافة السائدة لا يتم الالتفات إلى مظاهر الخلق المتحول إلا كمظهر من مظاهر القدرات الغيبية[١].

أما نحن المعاصرون « فيمكن لأي عقل معاصر أن يقبل مفهوم ألا يكون الإنسان مخلوقاً في كماله منذ اليوم الأول ، ولكنه متطور إلى شكله الراهن عبر هذه الملايين من السنين مثله مثل الكائنات الأخرى »[٢].

لن نقف هنا عند إبراز الداروينية ، وهي نظرية سقطت منذ عقود كثيرة[٣]، ولكن هذا الإبراز يراد منه التأكيد على أنيمية المرحلة العربية النبوية – طبقاً لقانونه في التطور – وما يريد أن يقرره هو أن اللغة مرتبطة بالثقافة والواقع الذي تنشأ فيه، وهو ما يعني أن معرفة اللغة وحدها لا تكفي في الفهم الدقيق لبعض خفايا الكتاب ، لأن القرآن كتاب إلهي استوعب مفردات اللغة نفسها ضمن استخدامات دقيقة للغاية ، فلا يمكن تقييده بتلك المرحلة الأنيمية[٤].

ولكن الحقيقة أن كل علماء المسلمين مجمعون على أن اللغة العربية وحدها لا تكفي لفهم القرآن، ولذلك وضع العلماء مسالك كثيرة جداً ، وضوابط مختلفة لفهم النص القرآني إلى جانب اللغة العربية ، ولكن هل يجهل حاج حمد هذا ؟ لا . ولكن المقدمة السابقة يصل بها إلى القول بأن « للقرآن لغته الاصطلاحية الدقيقة التي لم يُعن بها

السابق « التراث والحداثة » ص١٤٤ وله نص طويل في بنية العقل العربي يتشابه تماماً مع نص حاج حمد هذا ، ولكن : هل نحن الآن في عصر الكمبيوتر والإنترنت إذا ولد الفرس طائراً لا يعتبر هذا معجزة أو على الأقل مدهشاً وخارقاً للعادة ؟ وهل هذه النظرة آنذاك كانت خاصة بالعرب ؟ يعني ألم يكن اليونان وهم في قمة عقلانيتهم يستغربون أن يلد الفرس طائراً !! .

(١) انظر : أبو القاسم حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢٩٦ نسخة دار المسيرة .

(٢) السابق ص ٢٩٧ .

(٣) قال : غوستاف لوبون في الربع الأول من القرن العشرين : لقد تلاشت نظرية دارون وإلى الأبد. انظر له «حياة الحقائق » ص ٢٢١ .

(٤) انظر : أبو القاسم حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢٨٩ .

التراثيون بالقدر الذي عنوا فيه بالمصير البشري للغة ، فهم قد دونوا لسان العرب ، ولكنهم لم يدونوا لسان القرآن ، إذ اعتقدوا بأن هذه تلك ، فانصرفوا للإعراب والبحث في بلاغة القرآن وعجائبه ، ففسروا القرآن بدلالات ألفاظهم هم ، وليس بدلالات ألفاظ القرآن ، كما استمدوا فهمهم للعائد المعرفي من ألفاظ القرآن من فهمهم هم لهذا العائد المعرفي على ضوء مكوناتهم الثقافية »[1] ، وبذلك « فرض التراث التدويني منطقه على القرآن ، فلم يتم التمييز بين استخداماتهم اللغوية للمفردة واستخدامات القرآن ، ونتج ولا زال ينتج عن ذلك خلط كبير »[2] .

ولكن الواقع أنه ليس التراثيون هم الذين قرروا بأن لغة العرب هي لغة القرآن ، وإنما القرآن نفسه هو الذي قرر ذلك[3] . كما أنه كيف يتم فهم لغة القرآن وألفاظه إذا لم يكن لذلك دلالات معينة في الذهن العربي ، وإحالات إلى المواضعة العربية التي تستقبل الوحي ، بعبارة أخرى :

كيف يمكن فهم القرآن من ألفاظ القرآن نفسه - كما يريد حاج حمد - دون الرجوع قبل ذلك إلى معهود المخاطبين بالقرآن ، إن هذا غير ممكن أصلاً ، لأن القرآن سيكون في هذه الحالة مغلقاً تماماً ، واعتبار المعهود العربي كمرجعية لسانية أولية لفهم القرآن لا ينفي التفرد القرآني بالإعجاز ، ولا ينفي التفوق القرآني على اللسان العربي كما يخشى حاج حمد ، ولذلك فلا أحد يختلف مع حاج حمد حين يقول : « التفرد القرآني في الإنشاء اللغوي كان هو العامل الوحيد الذي يستطيع أن يقهر شخصية

---

(١) أبو القاسم حاج حمد « مجلة المنطلق » ربيع ١٩٩٥م عدد ١١١ ص ١٢٤ « قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي » .

(٢) السابق ص ١٢٣ .

(٣) قال عز وجل . ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ سورة الزخرف آية ٣ . ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ سورة الشورى آية ٧ . ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ سورة طه آية ١١٣ . ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ . سورة يوسف آية ٢ . ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ﴾ سورة الرعد آية ٣٧ .

التفرد العربي بمطلقها الذاتي ، لأن تجربة العرب الوجودية قد اختارت اللغة كمجال لتجسيد ذاتها والتعبير عن تفوقها ، فلم يكن من الممكن أن يُقهر العربي إلا من لسانه ، وبإبداع يفوق ما أبدع »[١] .

هذه مسلمة بدهية لدى كل مسلم يعتقد أن كتاب الله عز وجل هو المعجزة الخالدة والخاتمة لهداية البشرية ، ولكن ليس هذا هو الحد الذي يريد أن يقف عنده حاج حمد ، إذ إن التأكيد على التفرد القرآني هنا يراد منه أن يكون مقدمة لمقدمة أخرى هي إنكار الترادف والاشتراك في لغة القرآن ، من أجل توظيف كل لفظ ليخدم غرضاً معيناً ، فالترادف بنظره قصور في اللغة ، يترفع عنه الفلاسفة فكيف بالقرآن الكريم « إن لغة هذا القرآن منضبطة على مستوى دلالات الألفاظ والعائد المعرفي لكل مفردة ، بحيث تعني دلالة واحدة دون ترادف أو اشتراك أو تضاد ، فإذا كان استخدام اللغة العادية يلبس على الفلاسفة وحتى الوضعيين حين يزجون بها في المجال الفلسفي المحدود ، فكيف يكون الأمر مع لغة كتاب كوني مطلق . قد فشلت مجهودات بعض الفلاسفة في بحثهم عن اللغة المثالية التي تستجيب لمحدودات التعبير الفلسفي ، بما في ذلك جهود من أراد تحديد لغة العلوم الطبيعية وفلسفتها . غير أن الاستخدام الإلهي للغة هو غير الاستخدام الكلامي البشري ، فلكي يكون القرآن مرجعاً مطلقاً ، ارتقى الله بلغته ومفرداته فوق الاستخدام اللساني العربي والتراثي ، محققاً مفهوم « اللغة المثالية » بلا ترادف أو اشتراك أو نحو ذلك ، غير أن التراث التدويني لم يعالج اللغة القرآنية بهذا المنظور الذي يجعل موقع كل حرف في بنائيته الكتابية كمواقع النجوم في البنائية الكونية إذا اهتز نجم واحد أو خرج عن مداره اهتزت البنائية كلها »[٢] .

ويؤكد فكرته هذه في مكان آخر بقوله : « حين يستخدم الله [عز وجل] اللغة العربية في التنزيل فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الإحكام المطلق ... إذ

---

(١) أبو القاسم حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ص ١٦٤

(٢) فصلية «المنطلق» عدد ١١١ ربيع ١٩٩٥ «قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي» ص١٢٣.

تتحول الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى مصطلح دلالي متناهي الدقة : ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦﴾[1] ، فلكل كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة ، وذلك خلافاً للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة»[2].

يمكن القول هنا إن الخلاف بشأن وجود الترادف في اللغة أو عدمه مسألة خلافية بين اللغويين والأصوليين [3] ، ولكن العلمانيين استغلوا مذهب المنكرين له بقصد العبث بالنص القرآني وإسقاط المفاهيم التي يريدونها على الكلمات التي ينفون عنها الترادف[4] .

ومن هنا جاء تأكيد حاج حمد على هذه القضية لكي يصل إلى عالميته التي بدأت

---

(١) سورة الواقعة آية : ٧٥-٧٦ .

(٢) أبو القاسم حاج حمد « منهجية القرآن المعرفية » ص ٦٩ ، ٧١ وانظر : هراوة « البعد الزماني والمكاني وأثرهما على التعامل مع النص الشرعي » ص ١٠٠ .

(٣) انظر : انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص ٤٤ يقول : « وقد ذهب الجمهور إلى إثبات الترادف في اللغة العربية ، وهو الحق وسببه إما تعدد الوضع أو توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله عند أهل هذا الشأن بالافتنان أو تسهيل مجال النظم » وقد رد الشوكاني على منكري الترادف بردود ممتازة ١ / ٤٥ . وقال الآمدي : « وقد ذهب شذوذ من الناس إلى امتناع وقوع الترادف في اللغة مصيراً منهم إلى أن الأصل عند تعدد الأسماء تعدد المسميات ، واختصاص كل اسم بمسمى غير الآخر » الإحكام للآمدي ١ / ٢٤ . وانظر : الإبهاج للسبكي ص١ / ٢١٤ ، ٢٣٨- ٢٤٦ والتمهيد للإسنوي ص١٦١ وانظر : المزهر للسيوطي ١ / ٤١٢ تحقيق جاد المولى – البابي الحلبي مصر – ط ٣ وانظر : ابن فارس «الصاحبي في فقه اللغة» ص١١٦ – تحقيق أحمد صقر – مطبعة عيسى الحلبي – القاهرة ١٩٧٧م وانظر: سيبويه «الكتاب» ١/ ٢٤ – تحقيق : عبد السلام هارون – بيروت ١٩٦٦م وانظر للرازي «المحصول في أصول الفقه» ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ – تحقيق : طه جابر العلواني – لجنة البحوث والتأليف – السعودية ط ١ / ١٩٧٩م . وانظر : د . رمضان عبد التواب « فصول في فقه العربية » ٣١٦ ، ٣٢٤ مكتبة الخانجي ط ٢ / ١٩٨٣م .

(٤) انظر : محمد شحرور « الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة » ص ٤٧ – دار الأهالي – دمشق – دار سينا – القاهرة وقد كان إنكار الترادف أصلاً أساسياً لديه لتمرير عبثه بعقول الغافلين .

بسقوط القدس في أيدي اليهود[1] هذه العالمية الإسلامية أو - الحاج حمدية - الثانية تستند على منهجية القرآن المعرفية بعيداً عن « المبنى اللفظي للقرآن ، وبعيداً عن القدوة الحسنة ، والتطبيق التحويلي » لأن هذه الأسس الثلاثة كانت من مميزات العالمية الإسلامية الأولى التي مثلها النبي ﷺ وصحابته من بعده ،أما العالمية « الحاج حمدية » الثانية فتستند إلى « المعنى القرآني + المنهج + الخصائص العالمية »[2] ، أما السلف بما فيهم النبي ﷺ «فلم يتمكنوا من النفاذ إلى أعماق المنهج القرآني ، لأنه ليس من خصائصهم التكوينية »[3] .

ذلك أن « الفهم السلفي للقرآن هو فهم عميق في حدود العمق المتاح ، والعمق المتاح هو أقصى ما يعطيه التكوين نفسه من استعدادات ، وهذه الاستعدادت هي ثمرة نشأة معينة مرتبطة بأوضاع بيئية محددة ، وبعلاقات اجتماعية مكيفة على جملة من القواعد »[4] ، ولكن لا يعني ذلك أن فهمهم للقرآن كان خاطئاً بالقياس لتلك المرحلة « فذلك حظهم من القرآن ضمن خصائص واقعهم وأبعاده التاريخية »[5] .

أما نحن فلم يعد يكفينا الفهم السلفي في ضوء المتغيرات التاريخية والاجتماعية ، والبديل لهذا الفهم هو المنهج « وتحسباً لهذه المتغيرات التاريخية في الواقع ، مع بقاء القرآن كما هو مستمراً وخالداً فقد جعل الله المنهج مرادفاً للقدوة النبوية ، وجعل النفاذ إلى المكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن »[6] . فعلينا إذن أن نستبدل بالمنهج النبوي والقدوة النبوية والفهم السلفي للقرآن الفهمَ الحاج حمدي

---

(١) العالمية الإسلامية الأولى عنده تبدأ بجلاء اليهود من المدينة إلى خيبر في عهد النبي ﷺ وتنتهي بقيام دولة إسرائيل حيث تبدأ العالمية الثانية ، انظر كتابه : « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢١٨.

(٢) أبو القاسم حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢٩٤ .

(٣) السابق ص ٢٥٦ .

(٤) السابق ص ٢٥٦ .

(٥) السابق ص ٢٥٧ .

(٦) أبو القاسم « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢٥٧ .

للمنهج القرآني « قـد أصبح المنهـج عبر التحليل بديلاً عن النبوة »[1] .

لا تعويل بعد اليوم على ألفاظ القرآن وإنما على معانيها ، ولا تعويـل عـلى القـدوة النبوية ، وإنما على المنهج القرآني « قد نظر العرب إلى القرآن في إطار بنائه اللفظي ، وفي حدود ما تعطيه عقليتهم في فهم المعنى الذي أتى أعمق بكثير من تجـربتهم الفكريـة ، فقد وجدوا في القدوة الرسولية تعويضاً نسبياً ملائماً لأوضاعهم عن فهم المنهجيـة في كليتها ، أما الآن وبعد انهيار تلك العالمية الأولى ، فإن القرآن يطرح نفـسه أمـام تجربـة الحضارة العالمية ليس ببناء اللفظ ، ولكـن بمحتـوى المعنـى ، وهـــذه هـي مكنوناتـه للبشرية عبر مراحل تطورها ، ومكنوناته تأتي في إطار منهجي متكامل »[2] .

ولكن بما أن المنهج لا بد له من إيضاح ورسم وتقنين لكي تسير عليه الأمة، وذلك بـــ « إيجاد الضابط الـصارم لقـوانين الأفكـار ، وهـذا الـضابط المنهجـي يمثـل القـانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية الناظمـة ، فالمنهجيـة تقنـين للفكـر ودون هـذا التقنـين يتحول الفكر إلى تأملات وخطرات انتقائية »[3] ، فإن الحاج حمـد يأخـذ عـلى نفـسه القيام بهذه المهمة .

والخطوة الأولى للمنهج الحاج حمدي هي الخروج من الأزمة اللغوية التي تتمثل في لغة الأعرابي – كما عبر الجابري –، ويتم ذلك بإنشاء قاموس قـرآني تكـون مرجعيتـه القرآن فقط ، وهي مسؤولية يشعر حاج حمد أنها منوطة بعاتقه « إن التحليـل الـدقيق للقرآن يتطلب قاموساً قرآنياً جديداً يعتمد في فكرته على تحديد معـاني المفـردات كـما يحددها القرآن نفسه وكما يستخدمها ، فهناك فارق دقيق بين شاعرية العـرب اللغويـة مع تفردها اللساني ، ودقة التوظيف القرآني لهـذه اللغـة . إن هـذا القـاموس – الـذي سيكون شاغلي لفترة طويلة من الزمن – سيكشف عن استخدامات قرآنية للمفردات قلَّ أن فكر فيها العرب أنفسهم ، وسيساعد في جلاء مفهوميات كثيرة ظلـت مكنونـة

---

(١) السابق ص ٢٩٩ .

(٢) السـابق ص ٢٩٤ .

(٣) أبو القاسم حاج حمد « منهجية القرآن المعرفية » ص ٢٢ .

في القرآن »[1] .

ومن هنا لأن العقل الحاج حمدي ينتمي إلى المرحلة الثالثة من مراحل تطور البشرية حسب تقسيمته وهي مرحلة التفسير الكوني واستخلاص المنهج[2] ، كما أنها مرحلة العالمية الإسلامية الثانية ، فإنه كما يريد أن يبدو - أرقى من العقل المحمدي النبوي الذي ينتمي إلى مرحلة الأنيمية الإحيائية .

ومن هنا يتجاسر حاج حمد فيعتبر سيدنا الرسول ﷺ في زواجه من عائشة رضي الله عنها على صغر سنها يصدر من «قيم مختلفة ، وكم يود بعضنا ألا يكون قد فعل ذلك... لأن ممارسة الجنس مع فتاة صغيرة تُعتبر في عالم اليوم أمراً غير مقبول »[3] . ولكن محمداً ﷺ كان في زواجه من السيدة عائشة رضي الله عنها يصدر عن شرعية اجتماعية ذات بعد أخلاقي معين ومتعارف عليه .

ولكن حاج حمد بما أنه يصدر من خلال رؤية وضعية مادية يذهب يصحح للنبي ﷺ سلوكه « وإذ بالأيام تمضي فيكتشف محمد [ﷺ] نفسه وسط دائرة من الشائعات التي تنال سمعة عائشة دون سائر أزواجه من اللواتي يناسبنه في السن »[4] ، ولكن القرآن « صحح به وفي حياته ما يحفظ للتجربة دلالاتها في المستقبل أي منع الزواج غير المتكافئ »[5].

المطلب الرابع : تعقيب : نقد وتحليل :

الحقيقة أن حاج حمد هو الذي يصحح للنبي ﷺ فالقرآن والإسلام عموماً لم يحرم ولم يمنع الزواج مهما كان فارق السن ما دام التراضي قائماً . لقد تجاهل الحاج حمد أن القرآن الكريم لم يخطّئ النبي ﷺ في زواجه من عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها وإنما

---

(١) أبو القاسم حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢٩٠ .

(٢) أبو القاسم حاج حمد « مدخل إلى منهجية القرآن المعرفية » ص ١٩١ ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة .

(٣) حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢٥٢ .

(٤) السابق ص ٢٥٢ .

(٥) السابق : ص ٢٥٢ .

جرّم المتعرصين لها وسمّى سلوكهم إفكاً ، وهل هناك أبلغ من هذا الوصف تجريماً وتكذيباً ؟ قال تعالى : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ ..﴾[1] والإفك هو الغاية في البهتان .

وبنفس الطريقة يغمز حاج حمد بزواج النبي ﷺ من السيدة زينب رضي الله عنها «ففي التبني تحركت نفسية الرسول عليه الصلاة والسلام باتجاه زوجة ابنه بالتبني ، والتحرك لا يؤثر على مقام العصمة النبوي »[2] .

والغريب الملفت للنظر هنا أن حاج حمد ينسب كل المجازفات التي تجاسر عليها في حق النبي ﷺ إلى القرآن حتى يظل هو خارج اللعبة ، فكل الهواجس والخواطر والوساوس التي تطوف بعقله أو قلبه يبحث لها عن مكان في القرآن يسقطها عليه ، ويغلف ذلك بعبارات إرضائية أو تزيينية أو غنوصية ليخفف من دهشة القارئ ، أو ليمتص صدمته .

ولكي لا نظلم حاج حمد أو نبخسه حقه علينا أن نستعرض أمثلة من قاموسه القرآني الذي يُعوِّل عليه في حل الأزمة اللغوية للأمة ، ونحن سيؤرقنا الانتظار ريثما ينجز حاج حمد قاموسه اللغوي فلننظر في شيء من الإرهاصات العجيبة لهذا القاموس .

يبدأ حاج حمد بمخالفة الكثيرين – على حد تعبيره – من علماء المسلمين في تأكيد فكرته القائلة بتفرد الكلام القرآني ، واستقلال ألفاظه بحيث لا يمكن لكلمة أن تنوب عن الأخرى « فما من كلمة إلا ولها معناها المحدد الذي لا يحتمل – كنفسية العربي تماماً – أي تماثل أو تطابق مع كلمة أخرى »[3] . والمثال الذي يستند عليه في مخالفته للكثيرين ، وفي تأكيده لفكرته هذه هو «خطأ وقع فيه الكثير من المفسرين في تفسير قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾[4] فسر البعض يمسه بيلمسه ، والمس في اللغة العربية المتميزة وفي استخدام القرآن هو ما

---

(١) سورة النور ، آية : ١١ .

(٢) السابق ص ٢٥٣ .

(٣) أبو القاسم حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ص ١٦٤ .

(٤) سورة الواقعة آية : ٧٧- ٧٩ .

يصب في كلية الموضوع وأعماقه أو وجدانه ، ولذلك نجد القرآن يقول : ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾[1] أي نصب وإعياء . كذلك ﴿يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾[2] كذلك : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴿٢٠١﴾﴾[3] كذلك : ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾﴾[4] . وفي وقت يتجه فيه استخدام لمس إلى الموضوع الاحتكاكي العضوي ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[5] ، ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا﴾[6] ، ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[7] هذه الأمثلة توضح الفارق اللغوي في استخدام عبارتين متشابهتين في الظاهر« مس » و « لمس » والفارق في المعنى كبير جداً ، وبالنظر لعدم التقيد في فهم هذه الكلمات ، فقد حرَّم البعض لمس المصحف لمن هو على غير طهارة من الحدثين الأكبر والأصغر، وبالرغم من أن سلطة التحريم هي سلطة إلهية وليست بشرية وليست نبوية ، فإن علماء المسلمين قد ارتكبوا هذا الخطأ ، ليس نتيجة جهلهم باللغة ، ولكن لعدم تدقيقهم في لسانها ، وقد أردف الله عبارة « لا يمسه » بتوضيح عقلي لمن يتشابه عليه المعنى اللساني ، فقال « إلا المطهرون » ، ولم يقل « المتطهرون » ، لأن التطهر من الحدثين الأصغر والأكبر هو من عند البشر يأتونه بالحركات العملية من وضوء وغسل ، ولكن الطهر هنا نسب إلى مصدر غير الإنسان هو الله ، وبذلك تستقيم العبارة على النحو التالي « وإن هذا القرآن كتاب مكنون ، معانيه ذات أعماق وأبعاد لا ينفذ بجوهره إلا إلى داخل النفوس التي طهرها الله » وبذلك تسقط كل

---

(١) سورة ق آية : ٣٨ .

(٢) سورة البقرة آية: ٢٧٥ .

(٣) سورة القلم آية :٢٠١ .

(٤) سورة الأنعام آية : ١٧ .

(٥) سورة النساء آية : ٤٣ .

(٦) سورة الجن آية : ٨ .

(٧) سورة الأنعام آية :٧ .

الأحكام التي افترضها الفقهاء من تحريم لا يملكونه أصلاً »[1] .

ثم يضيف : « مجرد خطأ في فهم لسان العرب يؤدي إلى كل هذه الضجة»[2] .

ويعيد تكرار التنويه بكشفه هذا في أماكن أخرى، والتأكيد على غفلة علماء المسلمين عموماً عن ذلك[3]، ثم يقول :«إن فرقاً لم يبد للناس جوهرياً بين مس ولمس ، قاد إلى اجتهادات كلها خطأ في خطأ»[4] .

ولا يبخل علينا حاج محمد بإرهاصات أخرى - من قاموسه الموعود - لعدم تفريق علماء المسلمين بين استخدام القرآن للمفردات اللغوية ، واستخدام العرب لها من ذلك : كلمة أمي فهي في القرآن تعني غير الكتابي ، وفي مجمل التراث هو الذي يجهل القراءة والكتابة[5] .

هللوليا !! هللوليا !! [6] .

طعن الرجل في العصر السلفي وهو موصوف من قبل الباري عز وجل بالخيرية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[7] ومن قبل النبي ﷺ : « **خير القرون قرني ثم الذين يلونهم** » [8] واعتبر عقليتهم عقلية أنيمية إحيائية ، وعصرهم هو عصر الثنائية التقابلية[9] .

---

(١) حاج حمد « السابق » ص ١٦١ ، ١٦٢ .

(٢) السابق نفسه .

(٣) انظر : السابق ص ٢٤٢ ، ٢٨٩ .

(٤) السابق ص ١٦٤ .

(٥) انظر : السابق ص ١٦٠ وفصلية « المنطلق » ص ١٢٣ عدد ١١١ ربيع ١٩٩٥ « قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي » .

(٦) كلمة تتردد في الكتاب المقدس المزامير مزمور ١٣٥ : ١ و ١٤٦ : ١ و ١٤٨ : ١ و ١٤٩ : ١ و ١٥٠ : ١ . والكلمة تعبير عن الفرح ولكننا نسوقها تعبيراً عن التعجب من قرارات حاج حمد.

(٧) آل عمران آية : ١١٠ .

(٨) عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ » قَالَ إِبْرَاهِيمُ : وَكَانُوا يَضْرِبُونَنَا عَلَى الشَّهَادَةِ وَالْعَهْدِ) رواه البخاري في كتاب الشهادات ، باب لا يشهد عاى شهادة جور إذا أشهد رقم ٢٤٥٨ ، ورواه مسلم أيضاً في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة ، باب فضل الصحابة رقم ٣٣٧٧ .

(٩) إن حاج حمد وإن كان يعتبر العصر النبوي داخلاً في المرحلة الثانية من مراحل التطور البشري أي

آما هو فيعيش في عصر العقل الذي لم يعد الإنسان فيه بحاجة إلى النبوة ، وإنما إلى المنهج ، ومن الذي سيكشف عن هذا المنهج ؟ إنه أبو القاسم حاج حمد . واعتبر الرجل الفترة النبوية خالية من المنهج ، واكتفى صحابة الرسول ﷺ من القرآن « ببنائه اللفظي ، وفي حدود ما تعطيه عقليتهم في فهم المعنى الذي أتى أعمق بكثير من تجربتهم الفكرية ، فوجدوا في القدوة الرسولية تعويضاً نسبياً ملائماً لأوضاعهم عن فهم المنهجية في كليتها »[1] .

ولكن القرآن الكريم يقول : ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[2] وبناء على نظريته في إنكار الترادف ، فلا يمكن أن تكون الشرعة والمنهاج بمعنى واحد ، وعليه فلقد أوتي صحابة رسول ﷺ إذن المنهج بالإضافة إلى الشرعة والقدوة النبوية[3] .

ولم يخجل حاج حمد من الانتقاص من عقلية الرسول ﷺ في زواجه من عائشة لصغر سنها ، وزواجه من زينب لكونها زوجة ابنه من التبني ، ولا يخفف من ذلك العبارات المنمقة ، والألفاظ المراوغة التي يريد أن يختفي وراءها .

ثم اعتبر لغة القرآن شيئاً ولغة العرب شيئاً آخر ، وأخذ على نفسه أن ينشئ قاموساً قرآنياً من أهم ما فيه أن علماء المسلمين لم يفرقوا بين مس ولمس ، ولم يفهموا مقصد القرآن من كلمة أمي وأميين ، مما أنتج أخطاءً كثيرة وضجة كبيرة .

ووضّح لنا الحاج حمد أن لمس تُستخدم للاحتكاك العضوي الحسي في القرآن ، أما مس فهي للاستخدام المعنوي التجريدي أو الوجداني والتفاعل العقلي واستدل بآيات من القرآن . ولكن يبدو أنه لم يستقرئ القرآن كاملاً - أو أنه ليس لديه كمبيوتر - مع أنه مستشار الرئيس الأرتيري - أو أنه لم يكلف نفسه هذا العناء لثقته الزائدة بنفسه ،

مرحلة التقابليات إلا أنه لا يُشرف العرب بذلك إذ يتركهم في المرحلة الأولى الإحيائية بسبب تخلفهم إلى اليوم : انظر « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢٩٥ .

(١) « العالمية الإسلامية الثانية » ص ٢٩٤ .

(٢) سورة المائدة آية : ٤٨ .

(٣) انظر : سعيد بن محمد بو هراوة «البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي» ص ١٢٩ ، ١٥٧ .

وإلا لصادفته الآيات القرآنية التي تستخدم مسَّ بمعنى الاحتكاك العضوي وليس المعنوي ومن ذلك الآيات التالية ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾[1] ﴿ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ ﴾[2] ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾[3] ﴿ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾[4] ﴿ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴾[5] ﴿ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ ﴾[6] ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ ﴾[7] ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ ﴾[8] هذه الآيات جميعها لا ندري هل نسي حاج حمد أن يتأمل فيها ، أم أنه تأمل ولكنه لم ير فيها ما يشير إلى الاستخدام القرآني لكلمة مس بالمعنى الحسي العضوي ،أم أنه من الذين يؤمنون ببعضِ الْكِتَابِ وَيَكْفُرُونَ بِبَعْض فانتقى من الآيات ما يناسب فكرته وأغمض عينيه عما يدحضها ، وفي هذه الحالة سيكون القاموس القرآني المنتظر الذي سيكون شاغلاً للحاج حمد لفترة طويلة قاموساً قائماً على الاختيار الحر أو « اللعب الحر » كما سنرى عند الهرمينوطيقيين .

ونضيف أننا إذا تأملنا في الآيات التي يستدل بها للتفريق بين المس واللمس لوجدنا

---

(١) سورة المجادلة آية : ٣ .

(٢) سورة القمر آية : ٤٨ .

(٣) سورة الأحزاب آية : ٤٩ .

(٤) سورة النور آية : ٣٥ .

(٥) سورة مريم آية : ٢٠ .

(٦) سورة آل عمران آية : ٤٧ .

(٧) سورة البقرة آية : ٢٣٧ .

(٨) سورة البقرة آية : ٢٣٦.

أنها خاضعة للمنازعة إذ قوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [1] تتعلق بالذات الإلهية، فهي خارج محل النزاع، لأن الله عز وجل ليس مادة حتى يُمس مساً عضوياً، وأما الآية ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [2] فما الذي يمنع أن يكون المس المراد هنا مساً حسياً يصيب به الشيطان جسد الإنسان الذي يُسلَّط عليه، ومثلها قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [3] فليس الاحتمال الحسي فيه بعيداً، وكذلك قوله تعالى ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [4] فالمرض والموت أضرار حسية تصيب الجسد فتكون ضراً حسياً عضوياً، والعافية تنعكس على الجسد فتكون خيراً حسياً كذلك، وأما قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا﴾ [5] فاللمس هنا للسماء من قِبل الشياطين ليس لمساً احتكاكياً عضوياً، وإنما هو الطلب والمحاولة، فلمسنا هنا بمعنى طلبنا بلوغ السماء واستماع كلام أهلها[6].

وأما لفظة أمي وأميين فتعني في القاموس الحاج حمدي وفي القاموس العلماني مطلقاً [7] غير الكتابي، ويعتبر ذلك هو المعنى القرآني الذي لم يفهمه علماء المسلمين،

---

(١) سورة ق آية: ٣٨.

(٢) سورة البقرة آية: ٢٧٥.

(٣) سورة الأعراف آية: ٢٠١.

(٤) سورة الأنعام آية: ١٧.

(٥) سورة الجن آية: ٨.

(٦) انظر: الزمخشري «الكشاف» تفسير سورة الجن ٤/ ٦٢٤.

(٧) كل العلمانيين الذين قرأت لهم مجمعون على معرفة النبي ﷺ للقراءة والكتابة، وعلى أن لفظة أمي في القرآن لا تعني عدم معرفة القراءة والكتابة وإنما تعني غير الكتابي، انظر: عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٢٥ وأحمد شحلان «مفهوم الأمية في القرآن» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس ١٩٧٧م ص١٠٣ - ١٢٥ وانظر: الصادق النيهوم «إسلام

والغاية من ذلك إثبات معرفة النبي ﷺ للقراءة والكتابة، ولكن القرآن نفسه – مرة أخرى – ينقض القاموس الحاج حمدي والعلماني كله عندما يقول عن أهل الكتاب أنفسهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (1)، والنبي ﷺ يقول: «نحن أُمَّة أُمِّيَّة لا نكتب ولا نحسب» (2)، وقال الله عز وجل: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (3) والآية هنا تنفي القراءة والكتابة عن النبي ﷺ قبل نزول الوحي عليه، وكذلك قوله عز وجل: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (4) فهم يعترفون بأنه ﷺ لا يحسن الكتابة وإنما لجأ إلى من يكتب له.

والنتيجة أن حاج حمد عندما اعتبر التحريم سلطة إلهية ليست بشرية ولا نبوية، ولا يحق للفقهاء أن يمارسوها نسي أن التحليل الذي رآه كذلك أيضاً، وأنه ليس من حقه أن يجيز لحامل الحدثين أن يلمس كتاب الله عز وجل بناء على تفريقات لغوية ينسبها إلى القرآن، والقرآن نفسه ينقضها والخلاصة: أن مقدمات حاج حمد تؤدي إلى

ضد إسلام» ص ٩٨، ٢٣ وطيب تيزيني «النص القرآني أمام إشكالية البنية القراءة» ص ٢٩٥ ونصر حامد أبو زيد «مفهوم النص» ص ٧٥ – ٧٦ ورشيد الخيّون «جدل التنزيل» ص ٧٩ وهشام جعيط «الوحي والقرآن والنبوة» ص ٤٢، ٤٣ وسيد القمني «حروب دولة الرسول ﷺ» ص ٣٣ . لا غرابة فهم في ذلك يتابعون أساتذتهم المستشرقين من أمثال بلاشير انظر: سالم الأطرش «النص القرآني تاريخه عند بلا شار» بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية – تونس – جامعة الزيتونة – المعهد الأعلى لأصول الدين – ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م ومن المفيد أن أشير أن جوتة من الغربيين يعتبر أمية الرسول ﷺ حقيقة لا يشك فيها لأسبقية الكلمة الشفاهية على الكلمة المكتوبة، ولأنه ﷺ اعتبر المشافهة في رسالته انظر: «جوته والعالم العربي» عالم المعرفة – الكويت ص ٢٠١ .

(١) سورة البقرة آية: ٧٨ .

(٢) رواه البخاري في كتاب الصوم رقم ١٧٨٠ من حديث ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا يَعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ وَمَرَّةً ثَلَاثِينَ».

(٣) سورة العنكبوت آية: ٤٨ .

(٤) الفرقان آية: ٥ .

ما يلي قصد ذلك أم لم يقصد :

- إقصاء القدوة النبوية واعتبارها تجربة مرحلية تناسب العقلية الأنيمية العربية ، والبديل لها هو المنهجية الحاج حمدية الفضفاضة التي حُرمها العهد النبوي ، واكتشفها حاج حمد ، ولم يوهبها النبي ﷺ ووهبها حاج حمد ، وهو منهج بنظره «يرقى على النبوة»[1] .

- إقصاء اللغة العربية التراثية المدونة كمرجعية أساسية ضابطة لفهم القرآن ، والبديل هو إنشاء قاموس قرآني «حاج حمدي» يكون أساساً «قرآنياً» أو « حاج حمدياً » لتفسير القرآن ، وهو ما رأينا شيئاً من إرهاصاته .

أخيراً نقول : عندما أصبحت اللغة العربية وضوابطها وقواعدها تاريخية بالمنظور العلماني - وخصوصاً المنظور الجابري والحاج حمدي - فإن هذا ينعكس على الفهم السلفي والنبوي للقرآن فيصبح هو الآخر تاريخياً ، وتكون النتيجة عندئذ أن يكون القرآنِ ما نريده نحن ، لا ما يريدنا هو ، وتطويه التاريخية تحت مفهومي المنهج والمقاصد .

المقاصد الجابرية ، والمنهج الحاج حمدي هما اللذان يجب أن يقوم عليهما «عصر تدوين جديد ، بمقاييس جديدة واستشرافات جديدة»[2] . فإذا كان الفكر الأصولي منذ الشافعي إلى الغزالي يطلب المعاني من الألفاظ[3] ، فإن البديل لدى الجابري هو

---

(١) انظر « العالمية الثانية » ص ٢٥٠ من الناحية النظرية يصرح حاج حمد بأن المنهجية القرآنية ليست بديلاً عن القدوة النبوية ، ولكنه يعتبر القدوة النبوية انتهت بانتهاء العالمية الأولى « تظل القدوة النبوية تطبيقاً عملياً للمنهج الإلهي ضمن الشروط التكوينية لمجتمع التحول العربي ، ولكنها فاتحة لعهد الوارثين الذين يستمرون بالمنهج من بعده » العالمية الثانية ص ٢٥١ ونتساءل من هم الوارثون ؟ إذا كان علماء الأمة جميعاً لم يكتشفوا هذا المنهج ؟ لعله يقصد الوارث الوحيد ؟ حاج حمد .

(٢) الجابري « التراث والحداثة » ص ١٥٩ .

(٣) انظر : الجابري : « نية العقل » ص ٥٤٧ .

العقلانية المقاصدية كما طرحها ابن حزم وابن رشد وابن خلدون والشاطبي[1].

فلننظر في مفهوم المقاصد وعلاقته بالتاريخية .

* * *

(١) انظر الإشادة بالمقاصد الشاطبية عند الجابري في بنية العقل ص ٥٣٨ ، ٥٤٣ ، ٥٥٢ وانظر « الإشادة بالمقاصد الرشدية والحزمية » ص ٥٣٩ ، ٥٥٢ و « الخلدونية » ص ٥٥٠ ، ٥٥١ . ومن الملاحظ أنهم جميعاً مغاربة وقد اتُّهم الجابري بالتحيز والسعي لتكريس مركزية مغاربية . انظر . مقال لـ صلاح أحمد إبراهيم ص ١٢٠ في « حوار المشرق والمغرب » كتاب مشترك بين الجابري وحسن حنفي ويشتمل على مشاركات لباحثين آخرين .

المبحث الثاني
المدخل المقاصدي

المطلب الأول : القضية المقاصدية كما يتداولها الخطاب العلماني :

١ - كلمات حق يراد بها باطل :

يتداول العلمانيون في خطابهم مفاهيم متعددة مثل: المقاصد[١] والمصالح[٢] والمغزى والجوهر والروح[٣] والضمير الحديث[٤] والضمير الإسلامي والوجدان الحديث[٥] والمنهج[٦] والرحمة[٧] .

وهي كلمات حق يراد بها باطل لأن بينها مفاهيم إسلامية يراد بها ذر الرماد في

---

(١) انظر : محمد عابد الجابري في مواطن كثيرة من كتابه « بنية العقل العربي » على سبيل المثال ص ٦١ - ٦٤، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٦٤ ، ٥٤٣ ومحمد الطالبي «أمة الوسط» ص ١٣٧ ، ١٢٦ وله أيضاً « عيال الله» ص ١٤٣ ، ١٤٤ ومحمد جمال باروت « الاجتهاد : النص لواقع المصلحة » ص ٩٦ / ٩٧ وعبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٨٠ ، ٦٦ محمد أركون « تاريخية الفكر » ص ١٧٠ وآسي المخلبي « مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حمد أبو زيد نموذجاً »ص ٥٤ - جامعة نواكشوط - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم الفلسفة - موريتانية ، وحسن حنفي « حوار المشرق والمغرب » ص ٣٦ . والمراد بمقاصد الشريعة : الغاية منها ، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها . انظر : د . أحمد الريسوني « نظرية المقاصد عند الشاطبي » ص ٦ .

(٢) انظر : حسن حنفي « حوار المشرق والمغرب » ص ١٩٥ وانظر : الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص ٣٠٩ ، ٣١٠ ومحمد جمال باروت « الاجتهاد : النص الواقع المصلحة » ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٣٨ ، ١٠٥ ، ١٣٣ ونوال السعداوي « المرأة والدين والأخلاق » ص ٥٢ وانظر : نصر حامد أبو زيد «الخطاب والتأويل » ص ٢٠٧ .

(٣) انظر : الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٦١ ، ٨ وطيب تيزيني «الإسلام والعصر » ص ٢٤ ، ٢٦ وحسين أحمد أمين « دليل المسلم الحزين » ص ١٤٦ ، ١٤٧ والصادق بلعيد «القرآن والتشريع » ص ٣٢ .

(٤) انظر: الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٥ وانظر : المنصف بن عبد الجليل « في قراءة النص الديني » ص ٣٩ .

(٥) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٧٢ ، ٧٣ ، ١٩٥ .

(٦) انظر : العشماوي «أصول الشريعة» ص ١٧٨ ، ١١٧ ، ١١٣ وله أيضاً « جوهر الإسلام » ص ٣٦ ، ١٥ .

(٧) انظر : العشماوي « أصول الشريعة » ص ١٨٠ و« جوهر الإسلام » ص ١٨-٢١ .

العيون ، مثلها مثل الكلمات التبجيلية التي يتداولها العلمانيون أثناء الحديث عن القرآن الكريم تمهيداً لإقصائه عن الحياة والتشريع ، وموقع القيادة ، كقولهم :

- « القرآن كتاب هداية وبشرى ، يقول كل شيء ولا يقول شيئاً »[1] .
- القرآن كتاب هداية وإقحامه في كل أمورنا الحياتية ليست من تخصصه إنه ليس كتاباً في الطب والفيزياء[2] .
- « والخطاب القرآني خطاب تثقيفي تربوي من أوله إلى آخره »[3] .
- « القرآن كتاب هداية وبشرى ورحمة ، وليس كتاب قانون تعليمي »[4] .
- « القرآن ليس كتاب علم ، وإنما خطاب ديني روحي أخلاقي كوني »[5] .
- «القرآن كتاب دين وإيمان وليس كتاب تقنين وتشريع بعكس التوراة »[6] .
- « شريعة موسى الحق ، وعيسى الحب ، ومحمد ﷺ هي الرحمة »[7] .
- « القرآن كتاب دين عظيم ، وليس كتاباً في الجغرافيا والجيولوجيا والتاريخ والذرة »[8] .

وعلى هذا السبيل تُستخدم المقاصد والمصالح والتأويل وعلوم القرآن كما سنرى .

٢ - إبراز الشاطبي وتصفية الشافعي « والدوافع الفكرانية » :

لقد رأينا كيف أخذ الجابري على الأصوليين اهتمامهم الشديد بالمباحث اللغوية والمسائل النحوية ، واعتبرهم غفلوا عن المقاصد الشرعية ، وصنع من ذلك إشكالية

---

(١) انظر : طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٠٥ ، ١٤٨ .

(٢) انظر : أنور خلوف « القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي » ص ٣٤ .

(٣) أركون « تاريخية الفكر » ص ١٠٣ .

(٤) طيب تيزيني « النص القرآني » ص ١٨٤ .

(٥) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٢٤ والنص للمترجم هاشم صالح .

(٦) الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص ١٨٣ .

(٧) العشماوي « جوهر الإسلام » ص ١٧ ، ١٨ .

(٨) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٨٤ .

جعلها محور دراسته هي إشكالية اللفظ والمعنى[1] فقال : «إن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو ميلها العام الواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين ، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر »[2].

وحكم الجابري على علم الأصول منذ الشافعي إلى الغزالي بأنه كان يطلب المعاني من الألفاظ[3] « فجعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن ، فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية ، فعمقوا في العقل البياني وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه خاصيتين لازمتاه منذ البداية : الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني ، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني ، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات - الاهتمام باللفظ وأصنافه ...إلخ - على حساب مقاصد الشريعة»[4] ، وهو ما سبب مشاكل من التأويلات المتعارضة والمتناقضة التي وظفت حسب المذاهب المختلفة[5].

والبديل كما قلنا سالفاً لديه هو مقاصد الشريعة كما مهد لها ابن حزم ثم ابن رشد ثم ابن خلدون[6] ثم الشاطبي الذي دشن نقلة إبيستمولوجية « معرفية » في علم المقاصد[7].

وهكذا حظي الشاطبي بكثير من الإطراء والثناء على حساب الشافعي وغيره من

---

(١) انظر : الجابري « بنية العقل » ص ٦٣ .

(٢) الجابري « بنية العقل » ص ٣٧ وانظر : مبروكة الشريف جبريل « الخطاب النهضوي .. » ص ٣١١ .

(٣) السابق ص ٥٤٧ .

(٤) الجابري « بنية العقل » ص ٥٨ .

(٥) انظر : السابق ص ٥٦٢ .

(٦) انظر : الجابري « بنية العقل » ص ٥٣٩ ، ٥٥٢ ، ٥٥١ ، ٥٥٠ .

(٧) انظر : السابق ص ٥٤٧ .

الأصوليين[١] ، واعتُبر مؤسس علم المقاصد وقواعده الكلية[٢] ، واعتبرت نظريته في المقاصد « جديدة كل الجدة »[٣] ، وقيل بأن الجديد فيها أنها تجعل المقاصد حاكمة على الوسائل[٤] ، وأن العبرة – على ذلك – ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ وإنما بالمقاصد[٥]، بل وصل الأمر إلى حد القول بان مقاصد الشريعة الشاطبية تقدم المصلحة على النص[٦].

كانت هذه الإشادة بالشاطبي تتوازى مع هجمة شرسة على الإمام الشافعي الذي وُصِم بأنه مكرس « الإيديولوجية العربية »[٧] « إن الشافعي وهو يؤسس عروبة الكتاب ... كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعوبي الفكري والثقافي ... لقد انحاز إلى العروبة فقط بل إلى القرشية تحديداً »[٨].

ولأن الشافعي رفض الاستحسان اعتُبر يناضل « للقضاء على التعددية الفكرية والفقهية ، وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح»[٩] ، و«استطاع الشافعي عن طريق هذا الأسلوب البسيط في تركيب الحقائق أن يُعمم

---

(١) انظر : الجابري « بنية العقل » ص ٥٣٨ وأركون « تاريخية الفكر » ص ١٧٠ وطيب تيزيني «النص القرآني» ص٤٢٢ ونصر حامد أبو زيد «الخطاب والتأويل» ص ٢٠١ ومحمد جمال باروت «الاجتهاد والنص لواقع المصلحة » ص ١١٢ .

(٢) انظر : نصر حامد « الخطاب والتأويل » ص ٢٠١ .

(٣) الجابري « بنية العقل » ص ٥٠٢ وانظر : أحمد الريسوني «نظرية المقصد عند الإمام الشاطبي» ص ٢٦٢ – دار الكلمة – المنصورة – مصر – الطبعة الأولى ١٩٩٧ م ، ١٤١٨هـ .

(٤) انظر : محمد جمال باروت « الاجتهاد النص الواقع المصلحة » ص ١١٢ .

(٥) انظر : الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٨٠ .

(٦) انظر : آسيا المخلبي « مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد نموذجاً » ص ٥٤ .

(٧) عنوان كتاب نصر حامد أبو زيد « الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية » – دار سينا – القاهرة .

(٨) أبو زيد «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية» ص٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ – طبعة القاهرة ١٩٩٢م وانظر : د . عمارة « التفسير الماركسي للإسلام » ص ٩١ .

(٩) السابق ص ١٠١ وانظر : د . عمارة « التفسير الماركسي » ص ٩٢ .

الصيغ والقوالب التيولوجية الشعبوية العنيدة والرازحة ويجعلها فاعلة ومؤثرة حتى يومنا هذا »[1] هو الذي ابتدأ في احتكار الوظيفة القانونية والتشريعية، ومن بعده أجيال العلماء التقليديين [2]، وأصّل بذلك لهيمنة الدين والعقيدة على كل مجالات الحياة[3]، لأنه بمنهجه الأصولي كان محكوماً بهاجس «توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي»[4]، وهو ما أدى إلى « إغلاق باب العقل والرأي والاجتهاد بذرائع شرعية ومقولات إسلامية، وبهذا يكون العقل الإسلامي فيما يتعلق بالفقه والتشريع قد ضُرب تماماً، وأُغلق بصورة شبه نهائية، فشروط الشافعي أغلقت باب الاجتهاد فعلياً منذ عهده »[5]، وليست رسالته إلا « الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي »[6] فكان منظّر المنهجية التقليدية بقوله: « جهة العلم الخبر »[7] . وكان يستخدم طريقة ملتوية في فهم الآية ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ [8][9] .

ذلك « من تسميه التقاليد إماماً مجتهداً »!![10] كان هو« المشرع الأكبر للعقل العربي »[11]، لأنه جعل « النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته، وواضح أن عقلاً في مثل هذه الحالة لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج

---

(١) أركون « تاريخية الفكر » ص ٧٣ .

(٢) السابق ص ٢١٣ .

(٣) انظر: نصر حامد أبو زيد « النص السلطة، الحقيقة » ص ٢١٢ .

(٤) أبو زيد « الإمام الشافعي وتاسيس الأيديولوجيا الوسطية » ص ٦٨ – نسخة دار سينا وانظر: رفعت فوزي عبد المطلب « نقض كتاب نصر حامد ودحض شبهاته » ص ١١٠ .

(٥) العشماوي « معالم الإسلام » ص ١٥٣، ١٥٥، ١٠٩ و د. عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ١٠٥ .

(٦) أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٩٧ .

(٧) انظر الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص ١١ .

(٨) سورة التغابن آية: ١٢ .

(٩) بلعيد « القرآن والتشريع » ص ٢٧٦ .

(١٠) أركون «نافذة على الإسلام» ص ٩٩ .

(١١) الجابري « بنية العقل » ص٢٢ وله: « تكوين العقل » ص ١٠٦ .

آخر »[1] .

ولذلك فمن غير المقبول اليوم أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي، إذ فهم الكتاب والسنة على نحو فهم الشافعي وتأويله لا يؤديان إلا إلى مأزق منهجي لا عهد للأسلاف به[2].

هذه بعض النماذج لموقف الخطاب العلماني من الإمام الشافعي وهناك نماذج أخرى[3].

٣ - الطوفي ومصلحته :

كما أبرز العلمانيون الشاطبي ومقاصده إبرازاً فكرانياً كذلك يبرز الطوفي ومصلحته ويتم التأكيد على أن الطوفي من القائلين بتقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما[4] ، وأنه يتصور إمكانية التعارض بين النص والمصلحة فيقترح التوفيق بينهما ولكن «على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها»[5]، كما يرى تقديم المصلحة المقطوعة على النص القطعي إن تعذر ذلك التوفيق[6] ، لأنه يعتبر المصلحة أصلاً مستقراً يحكم على الأصول الأخرى برمتها بما فيها الكتاب والسنة[7]، وإن كان يفرق بين جانبين فيرى التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام[8] .

---

(١) الجابري « تكوين العقل العربي » ص ١٠٥ .

(٢) انظر : عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ١٤٣ .

(٣) انظر : محمد شحرور «نحو اصول جديدة» ص١١١ وعبد الهادي عبد الرحمن «سلطة النص» ص ١٨٤، ١٨٥ ومحمد جمال باروت « الاجتهاد الواقع المصلحة » ص ٨٣ ، ٨٢ .

(٤) انظر : محمد جمال بروت « الاجتهاد : النص الواقع المصلحة » ص ٢٩٠ . انظر : الطوفي «رسالة في رعاية المصلحة » ص٢٣ . تحقيق د. أحمد عبد الرحيم السايح- الدار المصرية اللبنانية ط١ / ١٤١٣هـ-١٩٩٣م .

(٥) رسالة الطوفي في رعاية المصلحة ص ٤٥ وانظر : باروت السابق ص ١٠٣ .

(٦) انظر : الطوفي السابق ص ٤٥ وباروت « السابق » ص ١٠٣ .

(٧) انظر : الطوفي السابق نفسه .

(٨) الطوفي السابق ص٤٤-٤٦ وانظر : باروت «الاجتهاد : النص، الواقع ، المصلحة» ص ١٠٤ .

وخلاصة رأي الطوفي - كما يـرى الخطاب العلماني - أنـه يقـول بنسخ النـصوص وتخصيصها بالمصلحة ، لأنه يعتبر المصلحة أقوى وأخص أدلة الشرع[1] يقول الطوفي : «قد قررنا أن المصلحة من أدلة الشرع ، وهي أقواها وأخصها فلنقدمها في تحصيل المـصالح»[2] ويُعتبر كلام الطوفي هذا فتحاً عقلياً عظيماً[3]، لأن المصلحة أساس التـشريع[4] والـنص تابع لها لأن النص ثابت والمصلحة متغيرة[5]. « وهذا هو عين الصواب وأقرب الكلام من حقيقة الأحكام القرآنية ومن روح الإسلام »[6].

٤ - المنهج يوازي المقاصد :

ولنفس الغاية التي طُرحت من أجلها قضية المقاصد والمصالح تطرح قضية المنهج وهي الرؤية التي صاغها أبو القاسم حاج حمد - كما رأينـا - وتتمثـل بـولادة جديـدة للإنسان العربي «وليست عودة إلى عنعنات ابن كثير وإلى مـا ثبـت ومـا لم يثبـت مـن أحاديث الرسول »[7] الكريم عليه الـصلاة والـسلام . إذ «العالميـة الثانيـة والجديـدة ليست تجديداً للأولى بأي حال من الأحوال، وإنما هي تاريخ حـضاري جديـد متواصـل، والعالمية في نشوئها وتكوينهـا تـستمد مـن القـرآن ولأول مـرة منهجـه الكـلي بكافـة الشمولية والاتساع كما يستطيعها الإنسان »[8] .

وهي - أي العالمية الثانية - لا ترث عن العالمية الإسلامية الأولى مفهومها السلفي والتطبيقي للقرآن ، ولا ترث عنها مفهومهـا التـأويلي بـل تـستعيض عـن الـسلفية

---

(١) انظر : باروت « السابق » ص ١٠٥ .

(٢) الطوفي « رسالة في رعاية المصلحة » ص ٤٧ .

(٣) انظر : العشماوي « الإسلام السياسي »ص ١٩١ .

(٤) انظر : حسن حنفي « حوار المشرق والمغرب » ص ١٩٥ .

(٥) انظر : نوال السعدواي « المرأة الدين الأخلاق » ص ٥٢ .

(٦) الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص ٣١٠ .

(٧) حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ٢ / ٣٣٢ وانظر : « البعد الزماني والمكاني وأثرهما على التعامل مع النص الشرعي » ص ٩٩ .

(٨) حاج حمد « العالمية الثانية » ٢ / ٣٣٤ و « البعد الزماني » ص ٩٩.

التطبيقية والتأويلية الباطنية بمفهوم منهجي جديد للقرآن في وحدته العضوية ودلالاته الكونية ، وهذه الاستعاضة تأتي من قبيل التجاوز التاريخي للمرحلة البدوية العربية المتخلفة[1] .

ومن هنا فإن « التبصر بالمنهج القرآني الكلي يدفع بنا عميقاً إلى المكنونات ، ويكشف لنا عن أن الكيفية التي فُهم بها القرآن في مرحلة تاريخية معينة لا تعني أن الفهم كان خاطئاً بالقياس إلى تلك المرحلة ، فذلك حظهم من القرآن ضمن خصائص واقعهم وأبعاده التاريخية ، ولكن الخطأ في تطبيق مفهومية التجربة السلفية على خصائص واقع مغاير بأبعاد تاريخية مغايرة . وتحسباً لهذه المتغيرات التاريخية في الواقع، مع بقاء القرآن كما هو مستمراً وخالداً ، فقد جعل الله عز وجل المنهج مرادفاً للقدوة النبوية ، وجعل النفاذ إلى المكنون بالمنهج هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن »[2] .

« فهي ليست رسالة ثانية[3] كما ادعى بعضهم ، وإنما عالمية ثانية تأخذ محتواها الجديد لا من تطبيقات سلفية ومفهوم سلفي ، ولكن من تجريد منهجي قرآني يهيمن على معاني التطبيق في المرحلة السابقة »[4] . لأن هذا التجريد المنهجي يعلو على كل الخصائص المحلية ، والتجربة النبوية تأتي في إطار المراعاة الكاملة لخصائص المرحلة الموضوعية تاريخياً واجتماعياً وفكرياً ، لأنه ما من مرحلة تستطيع أن تحتوي تطبيقياً وبالوعي الكامل المنهج الإلهي ، فإن المنهج يرقى على النبوة ؛ لأن القرآن محتوى هذا المنهج[5] .

ولكن ما هو هذا المنهج ؟

إنه بنظر حاج حمد « الناظم المقنن لإنتاج الأفكار ذات النسق الواحد » أو «خروج

---

(١) انظر : حاج حمد « العالمية الثانية » ٢٥٨ .

(٢) السابق ٢٥٧ .

(٣) يشير إلى كتاب محمود طه « الرسالة الثانية من الإسلام » .

(٤) حاج حمد « العالمية الثانية » ص ٢٥٧ .

(٥) حاج حمد « العالمية الثانية » ص ٢٥٠ .

العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي»[1]. هـذا هـو المـنهج الحاج حمدي بشكل عام ، أما المنهج القرآني الحاج حمدي فهو تركيبة تتكـون مـن « المعنـى القرآني + المنهج + الخصائص العالمية »[2].

ومن هنا نتبين - بنظر الخطاب العلـماني - نـسبية التـشريع المنـزل تبعـاً للحـالات التاريخية والأوضاع الاجتماعية المختلفة ، فعقوبات مثل القطع والرجم كانت سـارية المفعول في ذلك العصر التاريخي بسبب ملاءمتها للأحوال الاجتماعية آنذاك[3] ، حيث المجتمعات بدوية بدائية متنقلة فلا توجد سـجون ولا جـدران وإنـما خيـام ، فكيـف يسجن السارق ؟ وكيف تحفظ الأموال ؟ لا بد من عقوبة تميز السارق وتجعل النـاس يحذرون منه أما اليوم فقد تغير الحال[4].

وما دام القرآن يوضح لنا نسبية التشريع في علاقته مع بيئتـه التاريخيـة الحاملـة لـه بقولـه : « ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[5] ، فإن الثابت إذن هو مبدأ العقوبـة أو الجزاء ، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبـدأ فموكولـة إلى كـل عـصر حـسب أوضـاعه وأعرافه وقيمه ، وبذلك تظل التشريعات تفاصيل تطبيقية مشدودة إلى كلية المنهج[6]. وبهذا يستوعب القرآن متغـيرات العـصور ، ويبقـى كـما أراد الله صـالحاً لكـل زمـان ومكان[7].

هذا المنهج الحاج حمدي هو نفسه المنهج العشماوي إذ « الإسلام يُعنى بالإنسان ولا يهتم بالنظم والنظريات »[8] « وإن ما تفردت به الشريعة حقيقـة ليس الأحكام التي

(١) حاج حمد « منهجية القرآن المعرفية » ص ٢٢ ، ٢٣ و « البعد الزماني » ص ١٢٩ .

(٢) انظر : العالمية الثانية ص ٢٩١ ، ٢٩٤ .

(٣) انظر العالمية الثانية ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٤) انظر : الجابري « وجهة نظر » ص ٥٧ – ٦٠ وانظر : حسين أحمد أمين « دليل المسلم الحزين » ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٥) سورة المائدة آية : ٤٨ .

(٦) انظر : حاج حمد « العالمية الثانية » ص ٢٤٩ .

(٧) انظر : السابق ٣٧٨ ، ٢٧٩ .

(٨) العشماوي « معالم الإسلام » ص ٦١ ، ٦٢ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ .

نصت عليها ، ولا القواعد التي استخلصت من هذه الأحكام ، وإنما المنهج الحركي القادر على التجديد الدائم والملاءمة المستمرة»[1]. وإن الذي أفسد المسلمين هو استبدالهم للقواعد والنصوص والأحكام بالمنهج والروح ، فتركوا الأصل واستبدلوه بالفرع[2].

والمنهج هو الشريعة ، والشريعة هي المنهج ، لأن معنى الشريعة في القرآن هو المنهج والمدخل والسبيل ، وليست الشريعة القواعد والأحكام التفصيلية[3] ، ذلك لأن المنهج قادر على الحركة الدائمة مع الواقع أما الأحكام التفصيلية فهي نسبية مرتبطة بظروفها[4]، ولذلك يخطئ الكثيرون عندما يظنون أن تطبيق الشريعة يعني تطبيق أحكامها وتفاصيلها ، والحق أنه تطبيق روحها[5]، وروحها هو المنهج الذي يتقدم باستمرار[6]، أما تفاصيل المعاملات وغيرها فليست هي الشريعة ، وإنما هي أحكام الشريعة[7].

إن تطبيق الشريعة يعني إعمال الرحمة في كل شيء[8]، لأن القرآن يقوم على منهج الرحمة أو التجديد والمعاصرة[9]، ومن هنا ما دامت الرحمة هي المنهج ، والمنهج هو الرحمة، فإن القانون المصري بكل فروعه المدنية والتجارية الآن موافق لشريعة الإيمان وروح القرآن[10].

ونظام الربا في الإسلام يؤكد ذلك فقد تغير الحال ولم يعد الأمر كما كان استغلالاً

---

(١) العشماوي « أصول الشريعة » ص ١٠٨ ، ١٠٩ وانظر : د. عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ٢٢٢ .

(٢) انظر : العشماوي « أصول الشريعة » ص ١٧٨ .

(٣) انظر : العشماوي « أصول الشريعة » ص ١١٧ « وانظر له : « جوهر الإسلام » ص ١٥ ، ١٣ .

(٤) انظر : « العشماوي « أصول الشريعة » ص ١١٣ وانظر له : « جوهر الإسلام » ص ٢١ .

(٥) انظر : العشماوي « جوهر الإسلام » ص ٣٩ ، ١٨ ، ١٩ .

(٦) انظر : السابق ص ٣٦ .

(٧) انظر : السابق ص ١٨ ، ١٩ ، ١٥ .

(٨) انظر : السابق ص ٢١ .

(٩) انظر : السابق نفسه .

(١٠) انظر : السابق ص ٤٢ ، ٤٧ .

لحاجة المدين يؤدي إلى إعساره وإفلاسه[1]، ولم يعد ثمة نظام للربا، وإنما نظام لحساب الفوائد على الديون في مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على المعاملات، ويحدد الفائدة بحيث لا تغني الدائن ولا تستغل المدين[2].

ونظام الحدود في الإسلام يؤكد ذلك أيضاً فالشروط التي وضعها الفقهاء لإدانة السارق أو الزاني وإقامة الحد عليه يصعب أن تتحقق[3]، كما أن تطبيق حد الرجم يبدو أنه من خصوصيات الرسول الله ﷺ[4]، وأيضاً فإن هذه العقوبات لا تتفق مع روح الإسلام وأحكامه، لأنها تقرنه بالعنف والتشدد والقسوة أمام الرأي العام العالمي[5]، ولذلك فتطبيق هذه العقوبات باسم القرآن خيانة له[6]، وأقوم الطرق أن نبحث عن الجوهر[7]، إذ لا يجب التمسك بحرفية النصوص، وإنما بروحها ومغزاها ومقاصدها، وهو ما يكفل لنا الحفاظ على مصداقية الإسلام[8] وصلاحه لكل زمان ومكان، ووفائه لمقتضيات الضمير الحديث[9]، والوجدان الحديث[10]، دون خوف من معارضة المسلمات بدعوى أنها من المعلوم من الدين بالضرورة، ما دام الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية قائماً[11]، وما دام «التشبع بروح الإسلام حاصلاً»[12].

---

(١) انظر: العشماوي «أصول الشريعة» ص ١١٧.

(٢) انظر: السابق ١١٩.

(٣) انظر: السابق ص ١٢٢، ١٢٤.

(٤) انظر: السابق ص ١٢٣.

(٥) انظر: «الصادق بلعيد «القرآن والتشريع» ص ١٩٨.

(٦) نقلاً عن عبد الرزاق هوماس «القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير» ص ٨٦، ١٧٩، ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية.

(٧) انظر: بلعيد «القرآن والتشريع» ص ٣٢.

(٨) انظر: عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٦١، ٦٠.

(٩) انظر: السابق: ص ٥.

(١٠) انظر: السابق ص ١٩٥.

(١١) انظر: السابق ص ٨.

(١٢) حسين أحمد أمين «دليل المسلم الحزين» ص ١٤٦، ١٤٧.

٥ - **أفعال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه « والتوظيف المغرض » :**

في مثل السياق الذي تحدثنا فيه « المقاصد – المصلحة – المنهج » يوظف العلمانيون اجتهادات سيدنا عمر رضي الله عنه للقول بأن المقاصد أو المصالح هي الحاكمة على النص القرآني ، وأن النص يدور معها وجوداً وعدماً ، أو يُوقف أو يُعطّل إذا حصل تعارض بينهما ، وأن الاجتهادات الجريئة التي صدرت من عمر في القضايا المستجدة أبلغ دليل على ذلك، مثل إيقافه لحد السرقة عام الرمادة، وإيقافه لسهم المؤلفة قلوبهم، وإمضائه الطلاق الثلاث في مجلس واحد ثلاثاً . ونشير هنا إلى بعض ما يقوله الخطاب العلماني في ذلك :

- لقد فعل عمر ذلك عملاً بنور العقل المنهجي[(١)] .

- عمر ألغى بعض الفرائض ، وأوقف بعض الأحكام [(٢)] .

- ألغى عمر حصة المؤلفة قلوبهم اتباعاً لمقاصد الشرع[(٣)] .

- عمر أوقف العمل بنصوص ثابتة[(٤)] .

- يمكن للاجتهاد المطلق أن يخصص العام ، ويقيد مطلقه ، وأن يوقف العمل بنصوص ثابتة ، وقد فعل عمر ذلك[(٥)] .

- لقد أبطل عمر القطع عام المجاعة ، وقطع سهم المؤلفة قلوبهم ، وأبطل قول المؤذن الصلاة خير من النوم[(٦)] .

- ألغى عمر حد السرقة ، وسهم المؤلفة قلوبهم[(٧)] .

---

(١) انظر : « العلمانية الثانية » ص ٢٧١ .

(٢) انظر : القمني « رب الزمان » ص ٤٣ .

(٣) انظر : حسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة » ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٤) انظر : القمني « رب الزمان » ص ٢٣٧ .

(٥) انظر : محمد جمال باروت « الاجتهاد : النص والواقع المصلحة » ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٦) انظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ١٩٣ .

(٧) انظر : القمني « الفاشيون والوطن » ص ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٨٩ .

- حَكَم عمر بما لا يطابق النص القرآني[1].

- أصبح عمر أكثر مرونة في التعامل مع النصوص[2].

- لقد أوقف عمر بن الخطاب حد السرقة ، وسهم المؤلفة قلوبهم[3].

- وعمر لم ينصع للآيات في سهم المؤلفة قلوبهم ، وحد السرقة[4].

- عمر أبطل مفعول آيتين من القرآن ، وهو موقف مستنير[5].

- خرج عمر إلى المسلمين بتأويل في قضية الزواج بالكتابيات وأحله محل التشريع[6].

- لقد غير عمر شرائع ثابتة في القرآن والسنة مثل حد الخمر وحد السرقة وسهم المؤلفة قلوبهم[7].

- الخطاب الديني يتجاهل مقاصد الشريعة كما جاءت في أفعال عمر بن الخطاب عندما ألغى حد السرقة وسهم المؤلفة قلوبهم وهي ثابتة بالنص[8].

- أوقف عمر حد السرقة عام المجاعة ، وسهم المؤلفة قلوبهم مع أن النصوص ثابتة لم تنسخ[9].

---

(١) انظر : الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص ٢٤ ، ٤٧ ، ٣٠٩ .

(٢) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ٥٢ .

(٣) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة » ص ٢١٩ .

(٤) انظر : أنور خلوف « القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي » ص ٢٥ ، ٦٥ .

(٥) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٧٥ .

(٦) انظر : نائلة السليني « تاريخية التفسير القرآني » ص ٨٠ .

(٧) انظر : حسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة » ص ٢٧ .

(٨) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١١٧ وانظر : آسيا المخلبي « مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً »ص ٥٥ – جامعة نواكشوط – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – قسم الفلسفة – بحث لنيل الشهادة المتريز في الفلسفة ١٩٩٤، ١٩٩٥م .

(٩) انظر : العشماوي « الإسلام السياسي » ص ٤٨ و« أصول الشريعة » ص ١٣٩ .

المطلب الثاني : تعقيب ونقد :

التعميم ، التلفيق ، المغالطة ، المجازفة والارتجال[1] ممارسات لا يخجل الخطاب العلماني من مقارفتها غالباً ، ولا يكف عن مزاولتها في أكثر الأحوال، والمفاهيم التي نحن بصددها من أبرز الأمثلة على ذلك .

١- المقاصد :

أ- الشاطبي والأصوليون قبله :

هل كان الشاطبي مُبدعاً في قضية المقاصد ؟ وهل كان متفرداً في ذلك ؟

إن قول الجابري بأن ما جاء به الشاطبي كان جديداً كل الجدة - كما سبق ورأينا - نوع من المجازفة والارتجال إن لم نقل التهور ، لأن الشاطبي -لاشك - كان له إضافات مهمة في علم المقاصد ، ولكنه كان يبني على أسس وقواعد أسّسها وقعّدها السلف والأصوليون والعلماء قبله ، وهو ما يعتز به الشاطبي نفسه ؛ لأن هذا يعني بنظره أنه متبع وليس مبتدعاً ، ولذلك فإنه يرى أن ما جاء به « أمر قررته الآيات والأخبار ، وشد معاقله السلف الأخيار ، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيّد أركانه أنظار النظار »[2].

ويأتي في طليعة هؤلاء أصحاب رسول الله ﷺ « الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها وأسسوا قواعدها وأصّلُوها »[3] ، ثم الأصوليون كالجويني والغزالي اللذَين قسما المصالح إلى خمس ضرورية : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال[4]. ويبدو الغزالي من أكثر الأصوليين الذين يذكرهم الشاطبي في كتابه

---

(١) أعني بالمجازفة والارتجال معنى واحداً هو إطلاق الأحكام ، وإكثار الكلام بدون أي أدلة أو براهين .

(٢) الشاطبي « الموافقات » ١ / ٢٦ دار المعرفة - بيروت - ط١ / ١٤١٥ هـ-١٩٩٤م تحقيق د . عبد الله دراز . وانظر د . أحمد الريسوني « نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي » ص ٢٥٣ - دار الكلمة - المنصورة - مصر ط ١ / ١٩٩٧م، ١٤١٨ هـ .

(٣) الموافقات ١ / ٢٣ وانظر : د. الريسوني « نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي » ص ٢٥٣ .

(٤) انظر : د. الريسوني « نظرية المقاصد » ص ٢٥٤ .

الموافقات[1]، فقد ذكره أكثر من أربعين مرة في أغلبها موافقاً ومؤيداً ومستدلاً بآرائه، ومحيلاً إلى كتبه[2]. كما استفاد كثيراً من الرازي والعز بن عبد السلام والقرافي [3].

ولا بد أيضاً من الإشارة هنا إلى أن علم مقاصد الشريعة كان مستعملاً قبل الشاطبي بحقب طويلة[4] لفظاً ومضموناً عند الحكيم الترمذي « أبو عبد الله محمد بن علي » ، والماتريدي ت : ٣٣٣ هـ وأبو بكر القفال الشاشي « القفال الكبير » ت : ٣٦٥ هـ وأبو بكر الأبهري ت: ٣٧٥هـ والباقلاني ت : ٤٠٣ هـ والجويني ، ت : ٤٧٨ هـ، والغزالي ت : ٥٠٥ هـ والرازي ت : ٦٠٦ هـ والآمدي ت: ٦٣١هـ وابن الحاجب ت : ٦٤٦ هـ والبيضاروي ت : ٦٨٥هـ والإسنوي ت : ٧٧٢هـ وابن السبكي ت : ٧٧١ هـ وعز الدين بن عبد السلام ت: ٦٦٠هـ وابن تيمية ت : ٧٢٨ هـ[5].

والإمام الجويني هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات ، كما أنه من ذوي السبق في الإشارة إلى الضروريات الكبرى في الشريعة[6]. وقد كشف الباحثون عن أوجه الإبداع والاتباع في نظرية المقاصد الشاطبية بما فيه كفاية فلا نطيل هنا[7].

---

(١) السابق نفسه .

(٢) السابق ص ٢٥٦ .

(٣) السابق ص ٢٥٤ ، ٢٥٧ .

(٤) انظر : د. الريسوني « نظرية المقاصد » ص ٢٥٩ .

(٥) انظر : د . الريسوني « السابق » ص ٢٤ – ٤٦ .

(٦) انظر : السابق ص ٣٢ .

(٧) انظر : د . أحمد الريسوني « نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي » ص ٢٥٣ فما بعد وانظر د : طه عبد الرحمن « تجديد المنهج في تقويم التراث » ص ٩٧ فما بعد – المركز الثقافي العربي – بيروت الدار البيضاء ط ٢ / د ، ت . وانظر : د . عبد الرحمن إبراهيم كيلاني « قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي » دار الفكر – دمشق و أيضاً : حمادي العبيدي « الشاطبي ومقاصد الشريعة » منشورات كلية الدعوة الإسلامية- طرابلس .

ب – الشاطبي والشافعي :

ولكن السؤال : هل أحدث الشاطبي كما يزعم العلمانيون « قطيعة إبيستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي والأصوليين الذين جاؤو من بعده»؟[1] .

في الواقع إن « الشاطبي لا يقوم ولا يقعد ولا يقدم ولا يؤخر إلا بأمثال الجويني والغزالي وابن العربي وابن عبد السلام والقرافي »[2] ، وكل العلماء الأصوليين والسلف الصالح كما ذكر الشاطبي نفسه[3] ، فإذا كان الشافعي قال : « ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها »[4] . وقال بأن استنباط الأدلة يكون إما بنص قرآني أو سنة نبوية ، أو ما فرض الله على خلقه من الاجتهاد في طلبه[5] ، فإن الشاطبي يقول : إن القرآن فيه بيان كل شيء من أمور الدين «والعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة ، ولا يعوزه منها شيء »[6] « وعلى هذا لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يُلتفت إلى أصلها في القرآن »[7] .

وقال : « وأيضاً فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال ، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات»[8]، وقال مستشهداً بقول ابنْ حزم : « كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة نعلمه والحمد لله .. »[9].

---

(١) الجابري « بنية العقل العربي » ص ٥٤٠ وانظر : باروت « الاجتهاد : النص الواقع المصلحة » ص ١٠٧ مناظرة مع د.الريسوني .

(٢) د. الريسوني « الاجتهاد النص الواقع والمصلحة » ص ١٥١ .

(٣) انظر : الشاطبي « الموافقات » ١ / ٢٦ . بل إن الشاطبي خلافاً لكثير من العلماء كان لا يأخذ الفقه إلا من كتب الأقدمين ولا يرى لأحدٍ أن ينظر في هذه الكتب المتأخرة . انظر : الموافقات ١ / ٨٦ .

(٤) الإمام الشافعي « الرسالة » ص ٢٠ – بيروت – دار الكتب العلمية د . ت .

(٥) انظر : « الرسالة للإمام الشافعي » ص ٢١ ، ٢٢ .

(٦) الشاطبي « الموافقات » ٣ / ٣٣٣ .

(٧) الشاطبي « الموافقات » ٣ / ٣٣٩ .

(٨) انظر : السابق ٣ / ٣٣١-٣٣٢ .

(٩) السابق ٣ / ٣٣٥ .

وظل الشاطبي يلح ويؤكد دائماً على أن العقل تابع للنقل بعكس ما يريد العلمانيون، أو بعكس ما يتجاهلون فيقول : « إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ، ويتأخر العقل فيكون تابعاً ، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل »[1] . «والعقل إنما ينظر من وراء الشرع »[2] ويقول في الاعتصام : « فالعقل غير مستقلٍ ألبتة ، ولا ينبني على غير أصل ، وإنما ينبني على أصل متقدم مسلّم على الإطلاق ... ولا أصل مسلّم إلا من طريق الوحي»[3] « لأن العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة »[4] ، ويضيف الشاطبي « وإذا ثبت هذا وأن الأمر دائر بين الشرع والهوى تزلزلت قاعدة حكم العقل المجرد ، فكأن ليس للعقل في هذا الميدان مجال إلا من تحت نظر الهوى فهو إذاً اتباع للهوى بعينه في تشريع الأحكام »[5] .

ج – الشاطبي والأزمة البيانية :

هل كان الشاطبي يشعر بأزمة بيانية أصولية تتمثل في الإشكالية التي صاغها الجابري بين اللفظ والمعنى ؟ بمعنى آخر : هل تجاوز دلالات الألفاظ العربية بناء على نظريته في المقاصد؟ أو بعبارة أخرى : كيف يمكن الوصول إلى المقاصد عند الشاطبي؟ وكيف تتم معرفتها ؟ أبنفس طريقة الأصوليين البيانية أم أن له منهجاً مختلفاً ؟

يجيب الشاطبي نفسه فيقول :

---

(١) انظر : الموافقات ١ / ٧٨ وانظر : د . طه عبد الرحمن « تجديد المنهج في تقويم التراث » ص ١١٧ و انظر : عبد الإله إحسيني « ضوابط السياسة الشرعية » بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا – شعبة الدراسات الإسلامية – جامعة الحسن الثاني – المحمدية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – ابن مسيك المغرب ، إشراف د : عقى النهاري ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م .

(٢) الشاطبي « الموافقات » ١ / ٣٦ .

(٣) الشاطبي « الاعتصام » ١ / ٤٥ . تصحيح الشيخ محمد رشيد رضا – مطبعة المنار بمصر لا توجد أي بيانات إضافية .

(٤) الشاطبي « الاعتصام » ١ / ٥٠ .

(٥) الشاطبي « الاعتصام » ١ / ٥٢–٥٣ .

« إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية ... والمقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾[1] وقال ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴾[2]... فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يُفهم ، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة »[3] . إن مقارنة هذا النص مع أطروحة الجابري تبين أنه ينقضها تماماً !!.

ثم ينقل – الشاطبي – الأصول التي قررها شيخه الشافعي في الرسالة فيقول : فإن العرب «فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يُراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر ، وكل ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره . وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله ، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة ، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد ، وكل ذلك معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ، ولا من تعلق بعلم كلامها ، فإذا كان ذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب ، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة لسان العجم، لاختلاف الأوضاع والأساليب . والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام »[4].

وهو يعيد التأكيد على احترام والتزام قواعد اللغة العربية في فهم مقاصد الشارع « لأن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع »[5] .

---

(١) سورة يوسف آية : ٢ .

(٢) سورة الشعراء آية : ١٩٥ .

(٣) الشاطبي الموافقات ٢ / ٣٧٥ .

(٤) الشاطبي « الموافقات » ٢/ ٣٧٦ - ٣٧٧ وانظر : «الرسالة » للإمام الشافعي ص ٥١ -٥٢ والريسوني « نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي » ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٥) الشاطبي «الموافقات » ٤ / ٦٦٧ .

ومن هنا فإن الشريعة « لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، لأنهما سيان في النمط ... فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة ، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية ، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة ، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم »[1]. « فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعاً ... أن لا يتكلم بشيء من ذلك حتى يكون عربياً أو كالعربي »[2].

بل إن الشاطبي خلافاً لجمهور الأصوليين يتشدد في هذه المسألة على عكس التوظيف الجابري ، فيرى أن المجتهد في الشريعة يجب عليه « أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم »[3] .

ويقول في نص كأنه يخاطب فيه الجابري وغيره من العلمانيين بأن على الناظر في القرآن أن يسلك في « الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ، ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة ، فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها ، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع ، وفي ذلك

---

(١) الموافقات « ٤ / ٤٨٥ وانظر : د. الريسوني « نظرية المقاصد » ص ٢٣٦ .

(٢) الشاطبي « الاعتصام » ٢ / ٢٩٣ .

(٣) الإمام الشاطبي « الموافقات » ٤ / ٤٨٥ جمهور الأصوليين على أن المجتهد لا يشترط فيه التبحر في العربية إلى درجة أئمة العربية ، وإنما يشترط فيه القدر الذي يمكنه من فهم الكتاب والسنة قال الإمام الغزالي « والثاني : معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له فهم خطاب العرب وهذا يخص فائدة الكتاب والسنة ... والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد ، وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة » المستصفى ٢ / ٣٥١- ٣٥٢ . واشترط الآمدي أن يكون « عالماً باللغة والنحو ، ولا يشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي وفي النحو كسيبويه والخليل بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات .. » الإحكام في أصول الأحكام ٤ / ١٤٢ . واشترط أبو الحسين البصري « أن يعلم المستدل ما وضع له الخطاب في اللغة وفي العرف وفي الشرع ليحمله عليه ... » المعتمد للبصري ٢ / ٣٥٨ . وسياق كلام البصري يبدو منه أنه لا يشترط التبحر في العربية .

فساد كبير ، وخروج عن مقصود الشارع »[1] . نعم إن طريقة الجابري وغيره في تحييد العربية تؤدي إلى فساد كبير ، وإن نظام الخطاب الإلهي هو المقنن لنظام العقل البشري إذا أراد أن يسلم من الأهواء .

إذن لم يخرج الشاطبي عن النظام الأصولي البياني السلفي ما دام يعتبر العربية هي الأساس الأول في معرفة المقاصد ، وما دام الجابري يعتبر علم الأصول البياني قائماً على العربية ونظام الخطاب ، وليس على نظام العقل ، «كيف نفهم الخطاب ، وليس كيف نفكر » !!

فالشاطبي يقتدي بشيخه الشافعي حين قال : « القرآن نزل بلغة العرب ولسانهم ، وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره ، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب ، وكثرة وجماع معانيه وتفرقها ، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها »[2] . وحين قال : « إن الله سبحانه وتعالى إنما خاطب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر ، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص ، وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره ، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره »[3] .

ويقتدي بشيخه الرازي أيضاً حين قال : « لما كان المرجع في معرفة شرعنا القرآن والأخبار وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم ، كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب»[4] .

---

(١) انظر « الموافقات » ١ / ٤١ وانظر : د. الريسوني « السابق » نفسه .

(٢) الإمام الشافعي «الرسالة» ص ٥٠ .

(٣) الإمام الشافعي « الرسالة » ص ٥١ – ٥٢ وانظر : بو هراوة « البعد الزماني» ص ٤٨ .

(٤) انظر : الرازي « المحصول » ١ / ٢٧٥ .

د - ضوابط المقاصد تحول دون العبث العلماني :

ولكن هل المقاصد هي بهذا الشكل العبثي الذي يطرحه الخطاب العلماني؟ هل هي مرنة بغير حدود وبغير ضوابط ؟ وما هي المعايير التي تحدد المقاصد ؟ وكيف يمكن الوصول إليها ؟ وما المرجعية في ذلك ؟

إن الفارق الأساسي بين الإسلاميين والعلمانيين في البحث عن المقاصد أن الأولين يبحثون عن مقاصد الشارع سبحانه وتعالى ومراده من النص ، أما الآخرون فيبحثون عن مقاصد أنفسهم ، ومرادات عقولهم ، ومطالب أهوائهم ، هذا فارق أساسي سوف نعود إليه لنتأكد منه عندما نتحدث عن التأويل إن شاء الله عز وجل .

إن المقاصد ليست كلمة تقال أو شعاراً يرفع ، وإنما هي مبدأ أصولي له ضوابطه ومعاييره التي تحكمه ، حتى لا تصبح ذريعة يُتوسَّل بها إلى « تورخة النص » وإلغائه وتمييعه ، فإن تحديد مقاصد الشارع لا ينبني على ظنون وتخمينات غير مطردة[1]. إن الشاطبي الذي اعتبره العلمانيون مؤسس علم المقاصد وأشادوا به هو نفسه الذي يحدد هذه الضوابط فهل يلتزم العلمانيون بذلك؟ . **ومن أبرز هذه الضوابط أن :**

١ - الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني ، والأصل في أحكام العادات الالتفات إلى المعاني[2] .

٢ - المقاصد العامة للتعبد هي : الانقياد لأوامر الله عز وجل وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه[3] .

٣ - المقصد الشرعي من وضع الشريعة هو : إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً[4] .

٤ - وُضعت الشريعة على أن تكون أهواء العباد تابعة لمقصود الشارع فيها، وقد

---

(١) انظر : « الموافقات » ١ / ٨٠ و د. الريسوني « نظرية المقاصد » ص ٢٧٧ .

(٢) انظر : الموافقات ٢ / ٥٨٥ والاعتصام ٢ / ١٣٥ ونظرية المقاصد « ص ٢٧٥ .

(٣) انظر : الموافقات ٢ / ٥٨٦ .

(٤) انظر : الموافقات ٢ / ٤٦٩ و ٤٥٥ .

وسع الله على العباد في شهواتهم وتنعماتهم بما يكفيهم ولا يُفضي إلى مفسدة ولا إلى مشقة[1] .

٥ – مشقة مخالفة الهوى ليست من المشاق المعتبرة ولا رخصة فيها ألبتة[2] .

٦ العزيمة أصل والرخصة استثناء ، ولهذا فالعزيمة مقصودة للشارع قصداً أصلياً ، أما الرخصة فمقصودة قصداً تبعياً[3] .

٧–لم يقصد الشارع إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه[4] ولا نزاع في أن الشارع كلف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ، ولكنه لا يقصد نفس المشقة ، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف[5] .

٨ – إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد بحيث يحصل للمكلف فساد ديني أو دنيوي فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة[6] .

٩ – من سلك إلى مصلحة غير طريقها المشروع فهو ساع في ضد تلك المصلحة[7] .

تلك بعض القوانين والقواعد التي تضبط المقاصد ولكن كيف يتم الوصول إلى المقاصد أو معرفتها ؟ هذه أيضاً بعض القوانين لذلك :

١ – الاحتكام إلى لغة النص وقوانين خطابه ، وأصول المواضعة التي تعاهد عليها الذين نزل هذا النص بلغتهم وهم العرب ، وقد رأينا التأكيد على هذا الضابط لدى كل من الشافعي والشاطبي[8] .

٢ – أن يوافقك القرآن كله على تفسير بعضه ، فإن القرآن كله كالآية الواحدة فلا يحكم ببعضه دون بعض[9] .

---

(١) انظر : « الموافقات » ١ / ٢٩٩ .

(٢) انظر : الموافقات ١ / ٣٠٠ .

(٣) انظر : « الموافقات » ١ / ٢٦٦–٢٦٨ .

(٤) انظر : « الموافقات » ٢ / ٤٢٧ .

(٥) انظر : الموافقات ٢ / ٤٢٩ .

(٦) انظر : الموافقات ٢ / ٤٥٧ .

(٧) انظر : الموافقات ١ / ٣١٠ .

(٨) راجع ص ٣٠٧ .

(٩) انظر : الزركشي « البرهان » ٢ / ١٧ – دار المعرفة – بيروت ١٩٧٢م / ط ٣ .

٣ - الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل ، والنهي يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه[(١)].

٤ - الدلالة الصريحة الواضحة التي لا تحتمل وجهاً آخر في القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[(٢)] ، وقوله : ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾[(٣)]، وقوله : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾[(٤)].

٥ - السنة المتواترة ويظهر ذلك جلياً في حالتين :

- التواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة لعمل النبي ﷺ فحصل لهم بذلك علم بتشريع ذلك ، وإليه يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة .

- تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرار مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ[(٥)].

٦ - علل الأحكام تدل على قصد الشارع فيها فحيثما وجدت اتُّبعت[(٦)].

٧ - كل أصلٍ ملائم لتصرفات الشارع ، وكان معناه مأخوذاً من مجموعة أدلة حتى بلغ درجة القطع يبنى عليه ويُرجع إليه ولو لم يشهد له نص معين[(٧)].

٨ - إذا سكت الشارع عن أمر مع وجود داعي الكلام فيه دل سكوته على قصده إلى الوقوف عند حد ما شرع [(٨)].

٩ - الاستقراء من خلال مجموع أدلة الشريعة كتاباً وسنة ، وهو يفيد القطع ، لأن

---

(١) الموافقات ٢ / ٦٦٧، ٣/ ١١١، ١١٢، ١١٤ وانظر : د. الريسوني نظرية المقاصد « ص ٢٧٧ .

(٢) سورة البقرة آية :١٨٣ .

(٣) سورة البقرة آية : ٢٠٥ .

(٤) سورة البقرة آية : ١٨٨ . انظر : ابن عاشور « مقاصد الشريعة الإسلامية » ص٢١ ود. الريسوني « نظرية المقاصد » ص ١٣٠ .

(٥) انظر : ابن عاشور « السابق » ص ٢١ أيضاً .

(٦) الموافقات ٢ / ٦٦٨ .

(٧) الموافقات ١ / ٣٧ .

(٨) انظر : الموافقات ٢ / ٦٨١ - ٦٨٣ والاعتصام ١ / ٣٦١ .

كليات الشريعة لا تستند إلى دليل واحد بل إلى مجموعة أدلة تواردت على معنى واحد فأعطته صفة القطع، وتخلُّفُ بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً[1]. وقد اعتبر ابن عاشور الاستقراء المسلك الأول من مسالك إثبات المقاصد[2]. وهذا طريق مهم لمعرفة المقصد ولضبطه أيضاً، فإن الكتاب يجب أن يشهد لبعضه، ويجب أن يوافقك القرآن كله على بعضه، وبعضه على كله.

وفي ذلك أبلغ رد على العلمانيين الذين يريدون منا - كما قرأنا لهم - أن نتخلى عن جزئيات الشريعة وتفاصيلها ودقائقها حفاظاً على روحها أو مغزاها أو مقاصدها أو جوهرها كما يقولون، فإن الأجزاء مرتبطة بالكل، والكل يشهد للأجزاء، وهو ما يوضحه الشاطبي أجلى توضيح بقوله: « كما أنه إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحاد الجزئيات كذلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي، وتلك الجزئيات، فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي أن لا يتخلف الكلي فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع ... فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات، وليس البعض في ذلك أولى من البعض، فانحتم القصد إلى الجميع وهو المطلوب »[3]. « لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد »[4].

ويؤكد ذلك مرة أخرى - وكأنه يخشى من العبث العلماني - حين يقول: «فمن أخذ بنص مثلاً في جزئيٍّ معرضاً عن كلية فقد اخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كلية فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه ... وهذا كله

---

(١) انظر: الموافقات ١/ ٢٩، ٣٠ و ٢/ ٣٢٢، ٣٦٢، ٣٦٤ و د. الريسوني « نظرية المقاصد » ص ٢٤٥.

(٢) انظر: ابن عاشور « مقاصد الشريعة الإسلامية » ص ٢٠ - الشركة التونسية للتوزيع والنشر تونس الشركة الوطنية للكتاب - الجزائر د، ط/ د، ت.

(٣) الموافقات ٢/ ٣٧١ - ٣٧٣ وانظر: هراوة « البعد الزماني » ص ٦٠.

(٤) الشاطبي « الموافقات » ٣/ ١٢.

يؤكد لنا أن المطلــوب المحافظة على قصد الشارع ، لأن الكلي إنـما ترجـع حقيقتـه إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضاً فلا بد من اعتبارهما في كل مسألة »[1] .

وبذلك يظهر أن المقاصد عند الشاطبي لـضبط الاسـتدلال ولـيس لتمييعـه ، وأن اعتبار الكليات لا يجب أن يفـضي إلى إهـدار الجزئيـات كـما يرغـب بـذلك الخطـاب العلماني ، ولكأني بالشاطبي يخاطب العلمانيـين والجـابري تحديـداً لأنـه يريـد توظيفـه توظيفاً مغرضاً حين يعتبره مؤسساً لنظام العقل بدلاً من نظام الخطـاب وذلـك حـين يقول : «إن عامة المبتدعة قائلة بالتحسين والتقبيح فهو عمـدتهم الأولى ، وقاعـدتهم التـي يبنون عليها الشرع ، فهو المقدم في نحلهم ، بحيث لا يتهمون العقـل وقـد يتهمون الأدلـة إذا لم توافقهم في الظاهر ... وليس كـل ما يقضي به العقـل يكون حقاً»[2] .

ومن هنا فإن الخطاب العلماني حين يتجاهل هذه القوانين والضوابط التي وضـعها أهل المقاصد فإنه ليس من حقه أن يتكلم باسم المقاصد ، لأن هذا لون مـن الهزليـة أو المراوغة ، إذ أن الذي ينضوي تحت شعار ليس من اختراعـه عليـه أن يلتـزم بقـوانين ذلك الشعار حتى يعد من أهله ، كما أن من انضم في معمعة من المعامع إلى أهـل رايـة عليه أن يعرف إشاراتهم ومواضعاتهم وقوانينهم ونظامهم حتى لا يقتلوه .

لو راعـــى العلمانيون نظام المقاصد وقواعـدها وقوانينهـا لمـا خرجـوا بارتجـالات عبثية ينسبونها إلى دين الله عز وجل ، وكمثال على ذلك : لو أن نـصر حامـد أبـو زيـد تعلم ضوابط المقاصد لما قال بتساوي المرأة مع الرجل في الميراث في هذا العصر انطلاقاً من المغزى ، فالمرأة على حد قوله كانت لا تعطى شيئاً في الجاهلية ، ثـم جـاء الإسـلام فأعطاها نصف الذكر وهو ما يفهم من ظاهر الآيات وهذا هو المعنى ، أما المغزى فهو تعليم لنا وإشارة أن نعطيها في المستقبل مثل حظ الذكر[3] .

---

(١) الموافقات ٣/ ٧ – ٩ وانظر : هراوة « البعد الزماني» ص ٦٠ .

(٢) الشاطبي : « الاعتصام » ص ١/ ١٨٤– ١٨٥ .

(٣) انظر : نصر حامد « نقد الخطاب الديني » ص ٢٢٣ ، ٢٢٥ .

لو قرأ ما قال الشاطبي آنفاً من «أن سكوت الشارع عن أمر مع وجود داعي الكلام يدل على قصده إلى الوقوف عند حد ما شرع »[1] لما قال ما قال ، ولوقف عند حدود الله سبحانه تعالى ،لأن الشارع لم يترك أي قرينة أو إشارة أو دلالة تفيد المغزى الذي يزعمه ، ولو علم د. محمد شحرور أن من مقاصد الشارع الأصلية حفظ الأعراض ، وصيانة الأبضاع ، ومن مقاصده التبعية التي تخدم تلك تَصوُّن المرأة وتسترها لما قال بأنه يجوز للمرأة أن تخرج عارية إلا من شريط يستر سوأتها[2]. وكثير مثل هذا لدى إخوانهم .

ولذلك فإن توظيف المقاصد دون ضوابط أو معايير ما هو إلا وسيلة لهدم الشريعة، وإقصاء القرآن الكريم عن القيادة والمرجعية ، وتبرير للحلول التي تمليها المناهج الحديثة ، وتمرير للقيم التي تتطلبها المعقولية الحديثة[3]. وهو ما يعبر عنه علي حرب بكل صراحة حين يقرر : « فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله ، وإنما التي تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه »[4] . وأيضاً : « القراءة الخلاقة هي التي تتجاوز المنصوص عليه والمنطوق به »[5] .

وبذلك يتبين لنا أن الشاطبي لم يحدث قطيعة أبيستمولوجية مع أصول الشافعي كما قال الجابري[6] وأيده باروت[7] بل هو يترسم خطاه ويبني على قواعده وأصوله، ويعتز باقتفاء أثره .

---

(١) انظر : الشاطبي « الموافقات » ٢/ ٦٨١- ٦٨٢ .

(٢) انظر : محمد شحرور « الكتاب والقرآن ، قراءة معاصرة » ص ٦٠٦ ، ٦٠٧ .

(٣) انظر : عبد الرحمن حللي « استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي » مجلة الحياة الثقافية – ص ٤٦ عدد ١٢٩ السنة ٢٦ نوفمبر ٢٠٠١م / تونس .

(٤) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٢٠ .

(٥) السابق ص ٢١ .

(٦) انظر : د الجابري « بنية العقل » ص ٥٤٠ .

(٧) انظر : محمد جمال باروت « الاجتهاد : النص ، الواقع ، المصلحة » ص ١٠٧ .

٢ - المصالح :

إذا كانت المقاصد التي يُنظر فيها أصلاً إلى مراد الشارع ، ويُتحرى فيها رضاه سبحانه وتعالى أراد العلمانيون أن يجدوا من خلالها مدخلاً للتنصل من المرجعية القرآنية ، فإن المصالح التي يُنظر فيها أصلاً إلى حال الإنسان وما يلائمه وما يصلحه أدعى لأن يبحث فيها هؤلاء الناس عن ذلك المدخل .

إن المشكلة ليست في ضرورة اعتبار المصلحة ، فالكل متفق على أن المصلحة هي مناط التشريع ، ولكن المشكلة أي مصلحة نعني ؟ ومتى نعد الشيء مصلحة ، ومتى نعده مفسدة ؟ ومتى نعده نفعاً ، ومتى نعده ضرراً ؟ ومتى نعده مصلحة راجحة ، ومتى نعده مصلحة مرجوحة ، ومتى نعده مصلحة حقيقية معتبرة ، ومتى نعده مصلحة وهمية متروكة[1] .

وما هو المعيار الذي يحكم المصالح ؟ لأن ما يكون مصلحة لشخص قد يكون ضرراً لشخص آخر ، وما يكون مصلحة لشخص في زمن قد يكون ضرراً له في زمن آخر ؟

ثم المصالح منها ما هو ضروري ومنها ما هو تحسيني ومنها ما هو حاجي ، وقد تتعارض أو تتداخل ، وقد يدق الفرق فتختلف التقديرات ، فلا بد من وضع هذه الاعتبارات جميعاً في مراعاة المصلحة ، حتى يمكن أن نحقق هذه المصلحة[2] . ثم هل النص معيار المصلحة والحاكم عليها ؟ أم المصلحة هي معيار النص والحاكمة عليه ؟ وهل تتعارض المصلحة مع النص ؟ وإذا تعارضت فما الحل ؟

لقد زعم الطوفي أن المصلحة يمكن أن تتعارض مع النص في أمور ما سوى العبادات ، وفي هذه الحالة يجب الأخذ بالمصلحة لأنها قطعية ، وهي المقصودة من سياسة المكلفين[3] . ولكن الطوفي « لم يأت ولا بمثال واحد حقيقي يدل على

---

(١) انظر : د. أحمد الريسوني «الاجتهاد : النص الواقع المصلحة » ص ٣٣ .

(٢) انظر : السابق ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٣) انظر : الطوفي « رسالة في رعاية المصلحة » ص ٤٤ - ٤٥ .

التعارض الذي افترضه بين النص والمصلحة فبقي رأيه مجرد افتراض نظري »[1].

ويضرب الدكتور الريسوني ثلاثة أمثلة لدعوى العلمانيين بتعارض النص مع المصلحة ويناقشها مناقشة رصينة ولذا رأيت من الضروري أن ألخصها هنا :

المثال الأول : ذهب الرئيس التونسي السابق بورقيبة إلى أن صيام رمضان يسبب تعطيل الأعمال وضعف الإنتاج ودعا العمال سنة ١٩٦١م إلى الإفطار حفاظاً على الإنتاج الذي يدخل ضمن الجهاد الأكبر[2].

ثم خرج فيما بعد من يُنظِّر لدعوة الرئيس ويبحث لها عن منافذ مشروعة لكي تتمكن من التسلل إلى ضعاف العقول وضعاف الإيمان فقال عبد المجيد الشرفي بعدم فرضية الصيام وتمحل لذلك بعض الأوهام[3] .

فهل الصيام حقاً يتعارض مع مصلحة الإنتاج ، ومصلحة النهوض الاقتصادي ؟

إن الصوم يلغي وجبتين غذائيتين تقعان في وقت العمل هما وجبة الإفطار والغداء[4] والصوم يوفر على الموظفين وقت هاتين الوجبتين، وهو وقت يمكن الاستفادة منه لصالح العمل والإنتاج، ثم إن الصوم يمنع الموظفين عن التدخين ، ومعلوم أن التدخين يأخذ من صاحبه دقائق متكررة على مدى اليوم كله ، قد تستغرق ساعة من ساعات العمل . هذا بالإضافة إلى ما يسببه التدخين عموماً من هدر كبير في القدرات والأوقات في غير رمضان ، بسبب أضراره المادية والصحية والنفسية ، فلماذا لا يُنظر إلى هذه الآفات التي يخفف منها شهر الصيام . ولماذا لا ينظر إلى الفوائد

---

(١) انظر : الريسوني « الاجتهاد : النص، الوافع، المصلحة » ص ٣٨ .

(٢) انظر : الريسوني « الاجتهاد : النص الواقع المصلحة » ص ٣٩ وانظر : د . القرضاوي «التطرف العلماني في مواجهة الإسلام » ص ١٤٤ ، ١٤٥ وانظر : محمد الهادي مصطفى الزمزمي « الإسلام الجريح » ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٣) انظر : كتابه « لبنات » ١٦٥ فما بعد وكتابه « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٦٤ .

(٤) وكثيراً ما راجعنا الموظفين في مثل هذه الأوقات فنجدهم إما يأكلون وإما يشربون الشاي وتجد مكاتب العمل والأوراق قد أصبحت طولات طعام وشراب واختلطت أضابير المواطنين بلفائف السندويش والفول والطعمية .

الروحية والتربوية والسلوكية والصحية التي تعود على المواطنين من الصيام، وبالتالي على المصلحة العامة[1].

المثال الثاني: يرى عدد من المعاصرين أن الحجاب لم يعد ملائماً للعصر، ولا لمكانة المرأة وتحررها واقتحامها لكافة مجالات الحياة العامة من مدارس وجامعات ومعامل وإدارات وأسفار وتجارات، لأن هذا الحجاب يعوق حركة المرأة ويعرقل مصالحها [2].

فهل هذه الدعوى صحيحة من جهة تحقق المصلحة أو عدمها؟

يجيب الدكتور الريسوني: «إذا تجاوزنا الخطابات المبهمة والشعارات التحديثية ذات التأثير الإشهاري الجذاب، فإننا لا نجد أي مصلحة حقيقية راجحة يعوقها الحجاب ويفوتها. وأحسب أن الواقع المعيش والمشاهد في العالم كله الإسلامي والغربي أصبح اليوم يشكل أبلغ رد على كل ما يقال عن السلبيات المدّعاة للحجاب، فلم يعد الحجاب قريناً للجهل والأمية والخنوع والتخلف، بل أصبح في حد ذاته رمزاً

---

(١) انظر: الريسوني «الاجتهاد، النص والواقع المصلحة» ص ٣٩، ٤١.

(٢) المراد بالحجاب في هذا السياق هو اللباس الذي تستر به المرأة جسدها ما عدا الوجه والكفين وقد يراد به بالذات غطاء الشعر. في سنة ١٩١٥م صدرت مجلة بعنوان «السفور» رئيس تحريرها عبد الحميد حمدي كان هاجسها الأساسي هو محاربة الحجاب انظر: زكي نجيب محمود «وجهة نظر» ص ٩٠ ثم كثر دعاة السفور فكان في مصر سلامة موسى يقول: «فقد نزل الحجاب بالمرأة من مستوى الإنسان إلى حضيض الحيوان ... حيوان المغاور الذي يعيش في الظلام» سلامة موسى «اليوم والغد» ص ٣٠ ويقول: «والحق أننا الآن بواسطة هذا الحجاب نعيش في العالم وكأننا في محجر بمثابة المجذومين لا يمسهم أحد» سلامة موسى «اليوم والغد» ص ٣١. وفي تونس الطاهر الحداد انظر كتابه «امرأتنا بين الشريعة والمجتمع» ص ٣٢، ٣٣، ١٨٢، ١٨٤ ثم في ليبيا الصادق النيهوم انظر كتابه «محنة ثقافة» ص ٨٦ وكتابه «الإسلام في الأسر» ص ٦١ وكتابه «إسلام ضد إسلام» ص ٢٠٩ ثم من المعاصرين في سوريا محمد شحرور انظر كتابه «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة» ص٦٠٦، ٦٠٧ وكتابه «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي» ص ٤٧، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٥٤، ٣٤١ وفي مصر: نوال السعداوي تحارب الحجاب في كل كتبها انظر: «المرأة الدين الأخلاق» ص ٢٨ والعشماوي: انظر كتابه «حقيقة الحجاب وحجية الحديث» ص ٢٩، ٣٠، ٧١، ٧٩، ٨٠ و«معالم الإسلام» ص ١٢٤، ١٢٥ وحسين أحمد أمين انظر كتابه «حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة» ص ٦٤، ٦٧، ٦٨ فما بعد، والشرفي انظر كتابه «الإسلام بين الرسالة التاريخ» ص ١٠٨.

للتحرر والتمسك بالحقوق والمبادئ ، ورمزاً للصمود والمعاناة في سبيلها ، وهي رمزية لم تكن له فيما سلف يوم كان شيئاً عادياً يقبله الجميع ، ويسلم به الجميع . وهذا فضلاً عن كون ذوات الحجاب يوجدن اليوم بجدارة وكفاءة في كل موقع من مواقع العلم والعمل الراقية المتقدمة ، ولا يختفين إلا من المواقع التي يُمنعن منها أو لا تليق بكرامتهن وخلقهن »[1] .

ثم يضيف د . الريسوني « إن الحجاب تظهر قيمته ومصلحته اليوم أكثر من أي وقت مضى ، وبيان ذلك أن المرأة اليوم تنجرف مع تيار كاسح يكاد يختزل المرأة وقيمتها ودورها في الجسد المزوّق المنمق المعروض في كل مكان ، والمرأة - على نطاق واسع وعت أو لم تع قصدت أم لم تقصد - واقعة هي أيضاً في فتنة الجسد وفي فتنة اللباس ، أو بعبارة القرآن الجامعة في فتنة التبرج ، وجميع المتبرجات - من حيث يدرين أو لا يدرين - هن عارضات أزياء وعارضات أجسام ، وكثيرات منهم يعشن يومياً - وكلما خرجن إلى العموم - في منافسة استعراضية لا تنتهي في الشوارع والإدارات ، في الشواطئ والمتنزهات ، وفي المدارس والجامعات في المناسبات والحفلات ...

وكمن يصب الزيت على النار يقوم عدد لا يحصى من الرجال بالإغراء والتشجيع ، وتقوم مؤسسات تجارية وإعلامية وسياحية بتغذية هذا التوجه وتأطيره والمتاجرة به بشكل مباشر أو غير مباشر ، وهكذا تدخل المرأة - الضحية الأولى في هذا المنزلَق - في دوامة تنحط فيها كرامتها وقيمتها ، وتنحط فيها اهتماماتها وانشغالاتها ، حيث تستهلك قدراً كبيراً من وقتها وماها[2] لتدبير شؤون جسدها ولباسها ومظهرها .

(١) انظر : الريسوني « الاجتهاد النص الواقع المصلحة » ص ٤٣ .

(٢) يعترف الخطاب العلماني بأن السفور يسبب هدراً كبيراً من المال بسبب دخول النساء في منافسات استعراضية على الماكياج والزينة وأزياء الموضة المختلفة ، وإذا كان بعض العلمانيين يعترفون بذلك ليبرروا ازدياد ظاهرة الحجاب فإننا نقول هنا : إن هذا التبذير الذي يؤدي إليه السفور وحده يؤكد أن المصلحة مع الحجب ، والحجاب مع المصلحة ، أما ما يزعمه عزيز العظمة من أن تنامي عدد المحجبات في دمشق سببه الرغبة في التخلص من مصاريف الموضة فهو مسألة أخرى ليس هنا مكان

والحقيقة أن الذي أصبح يعوق المرأة عن رقيها وتحررها وعن دراستها وعملها ليس هو الحجاب، بل الانغماس في التبرج والتزين، والهواجس الاستعراضية ... هذا هو الواقع الرديء الذي تنجرف إليه المرأة انجرافاً يخرج بها - أو يهبط بها من التكريم إلى التجسيم هو الذي يقف اليوم في وجهه اللباس الإسلامي الذي يمنع المرأة من الانزلاق في المنحدر المذكور، ويمنعها من أن تصبح مفتونة أو فاتنة بجسمها وأعضائها أو بلباسها وحليها ، أو بأصباغها وعطورها، أو بمعاملاتها وعلاقاتها . إن اللباس الجدي الساتر المتعفف المعتدل المتواضع أصبح اليوم ضرورة لوقف انحدار المرأة ، ومساعدتها على الرفع من قيمتها وهمتها ، وعلى استعادة كرامتها وتوازنها وتلك هي المصلحة حقاً »[1].

المثال الثالث : يرى بعض العلمانيين المتطرفين أن قطع يد السارق من العقوبات المتخلفة البدائية الهمجية التي لا تليق بهذا العصر المتحضر[2]، ويلجأ آخرون إلى تحريف النص القرآني المتعلق بحد السرقة تحت مسمى التأويل[3]، بينما يختار فريق ثالث أن القطع عقوبة مرتبطة بظروفها التاريخية ، وأنه كان يحقق المصلحة في الظروف العربية البدوية حين نزل النص بسبب عدم وجود السجون ، وعدم إمكانية وجودها

مناقشتها . انظر : عزيز عظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٨٢ . وهو نفس الزعم الذي يردده العشماوي عندما يرى أن العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي في ازدياد عدد المحجبات بسبب التكاليف الباهظة لعمليات تصفيف الشعر . انظر له: « حقيقة الحجاب وحجية الحديث » ص ٣١ .

(١) الريسوني « الاجتهاد والنص الوقع المصلحة » ص ٤٤ ، ٤٥ . هل يمكن لعاقل أن يتصور أن المصلحة في أن تكشف المرأة عن كل جسدها ما عدا شريط يستر سوأيه كما يخبص شحرور ؟ ! انظر : « الكتاب والقرآن قراءة معاصرة » ص ٦٠٦-٦٠٧ .

(٢) انظر : عزيز العظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٩٠ .

(٣) انظر : د. محمد شحرور « نحو أصول جديدة » ص ٩٩ ، ١٠٣ حيث يؤول القطع بالكف أي كفوا أيديها عن السرقة بالسجن مثلاً وحسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة » ص ٤٤ حيث ينقل عن عبد العزيز فهمي باشا القول بأن قطع يد السارق معناه قطعه عن السرقة بتوفير العيش الكريم له ، ولكن أمين يرفض ذلك ويرى أن عقوبة القطع تاريخية أي تناسب ذلك العصر فقط انظر ص ٤٤ ، ٤٧ .

في بيئة يعيش أهلها على الحل والترحال ، أما اليوم فلم يبق له ما يسوغه بسبب تغير الحال والظروف ، وتوفر السجون فلم يعد الحد « القطع » يحقق المصلحة المرجوة(١) .

وأصحاب الاتجاهات الثلاثة مجمعون على أن العقوبة فيها قسوة وعنف من منظورنا المعاصر ، وأن هذه القسوة وهذا العنف إذا كان ملائماً لذلك المجتمع البدوي القاسي ، فإنه لا يليق بالمجتمعات المتحضرة اليوم .

يجيب الدكتور الريسوني بقوله : « إن العقوبات المنصوصة في الإسلام تتسم بقوة الزجر، وسهولة التنفيذ ، فهي زاجرة إلى أقصى الحدود للجناة ولغيرهم ، ومن حيث التنفيذ لا تكلف ميزانية ضخمة ولا جهازاً بشرياً واسعاً ولا وقتاً طويلاً كما هو الشأن في عقوبة السجن . فإذا جئنا إلى حد السرقة وهو القطع وجدناه محققاً مقصوده ومصلحته بدرجة عالية ، والحق أن مجرد الإعلان عن إقرار عقوبة القطع يؤدي إلى زجر عدد واسع من السراق ... وإراحة المجتمع من سرقاتهم ومحاكمتهم وحراستهم وإطعامهم في سجونهم ، ويتحقق هذا بدرجة أوسع وأبلغ حين يُشرَع فعلاً في تنفيذ العقوبة ولو على أفراد معدودين ، فإقرار عقوبة القطع والشروع في العمل بها [قد] يخفض جرائم السرقة إلى العشر أو أقل، وهذا هو عين المصلحة وأقصى درجاتها في موضوعنا الذي هو صيانة الأموال وأصحاب الأموال من العدوان والخوف . بقي أن يقال : إن هذه العقوبة شديدة وفادحة وقد أصبح بالإمكان اليوم الاستعاضة عنها بغيرها . وأقول : إن شدة هذه العقوبة تخف وتهون بعدة أسباب : الأول : هو ما تحققه من المصلحة العامة الواسعة مما سبقت الإشارة إليه . والثاني : هو القلة المتزايدة في حالات القطع بمجرد الأخذ به والمضي في العمل به . والثالث : هو كثرة الشروط التي يلزم توافرها للحكم بالقطع ، وهي شروط مبسوطة في كتب الفقه لا يتسع المجال لذكرها ، ولكن المهم هو أن تلك الشروط تُضيِّق جداً من الحالات التي يُطبَّق فيها القطع ، والسبب

---

(١) انظر : د. محمد عابد الجبري « وجهة نظر » ص ٥٧ – ٦٠ وحسين أحمد أمين المرجع السابق الصفحة نفسها . والصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص ١٩٩ .

الرابع هو قاعدة « ادرؤوا الحدود بالشبهات »[1].

ثم يضيف د. الريسوني « ومعنى هذا أننا سنكون أمام مصالح عظمى سيجنيها الأفراد والمجتمع والدولة ومؤسساتها وميزانيتها، مقابل أفراد قلائل سيتضررون بما كسبوه ظلماً وعدواناً . وإذا كان قطع بعض الأيدي يسبب تعطيلاً جزئياً لأصحابها في عملهم وإنتاجهم، فإن في سجن الألوف من السراق لشهور وسنوات تعطيلاً لهم ، يضاف إلى ذلك أن السجن يشكل - في كثير من الحالات - مدرسة ممتازة لتعليم الإجرام، وربط العلاقات بين المجرمين ، فهاتان مفسدتان لا بد من وضعهما في الميزان، فهل إذا نظرنا إلى المسألة من مختلف وجوهها المصلحية - مما ذكرت ومما لم أذكر - يبقى مجال للظن بأن حد السرقة لم يعد ملائماً للمصلحة ولظروفنا الحالية ؟ »[2].

ويمكن أن نضيف هنا أن الرحمة تختلف من فهم إلى فهم ، والعلمانيون الذين يرفضون الحد بدعوى الرحمة يقدمون مصلحة الفرد على مصلحة المجتمع ، وينظرون إلى حال شخص ويغفلون عن حال أمة . إن الطبيب قد يلجأ إلى قطع بعض الأعضاء المريضة في الجسم حتى يسلم الجسم كله من المرض ، والقطع فيه قسوة ، ولكنه يُفعل رحمة بالجسم ، والأب يضرب ولده تأديباً وفي ضربه نوع قسوة ، ولكنه يضربه رحمة به

---

(١) عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : « ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنْ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ ، فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ » حَدَّثَنَا هَنَّادٌ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ يَزِيدَ بْنِ زِيَادٍ نَحْوَ حَدِيثِ مُحَمَّدِ بْنِ رَبِيعَةَ وَلَمْ يَرْفَعْهُ . قَالَ : وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَعَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو . قَالَ أَبُو عِيسَى : حَدِيثُ عَائِشَةَ لَا نَعْرِفُهُ مَرْفُوعًا إِلَّا مِنْ حَدِيثِ مُحَمَّدِ بْنِ رَبِيعَةَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ زِيَادٍ الدِّمَشْقِيِّ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ ، وَرَوَاهُ وَكِيعٌ عَنْ يَزِيدَ بْنِ زِيَادٍ نَحْوَهُ وَلَمْ يَرْفَعْهُ ، وَرِوَايَةُ وَكِيعٍ أَصَحُّ وَقَدْ رُوِيَ نَحْوُ هَذَا عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُمْ قَالُوا مِثْلَ ذَلِكَ ، وَيَزِيدُ بْنُ زِيَادٍ الدِّمَشْقِيُّ ضَعِيفٌ فِي الْحَدِيثِ وَيَزِيدُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ الْكُوفِيُّ أَثْبَتُ مِنْ هَذَا وَأَقْدَمُ .

سنن الترمذي ، كتاب الحدود عن رسول الله ، باب ما جاء في درء الحدود ، رقم ١٣٤٤ .

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : « ادْفَعُوا الْحُدُودَ مَا وَجَدْتُمْ لَهُ مَدْفَعًا » . سنن ابن ماجة ، كتاب الحدود ، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات ، رقم ٢٥٣٥ .

(٢) الريسوني « الاجتهاد والنص الواقع المصلحة » ص ٤٧ - ٤٩ .

لكي يُقوِّم اعوجاجه ، وفي الحياة أمثلة كثيرة لذلك كلها يستفاد منها أن الضرر الأشد والأعم يزال بالضرر الأخف والأخص ، ويُختار دائماً أهون الشرين ، ومثل ذلك حد السرقة يتضرر الفرد – بما جنت يداه - رحمة بالمجموع .

ولكن الإشكال كما يبدو ليس في انعدام الرحمة وإنما في أمر آخر يلفت النظر إليه الدكتور الريسوني وهو « أن هذه العقوبة وما شابهها من العقوبات البدنية المعمول بها في الشريعة الإسلامية ليست مُعتمَدة لدى الدول الغربية المتقدمة ، بل أصبحت في نظر أهلها عقوبات مستهجنة ومستنكرة، إلى درجة أصبح معها عسيراً على كثيرٍ من المسلمين -ومن مثقفيهم خاصة - استساغة هذه العقوبات والنظر إليها بتجرد وعقلانية . ولذلك فأنا يراودني السؤال بعفوية وصدق : ترى لو كانت الدول الأوربية أو بعضها أخذت بعقوبة قطع يد السارق هل كان السياسيون والمفكرون والقانونيون في العالم الإسلامي سيجدون غضاضة أو حرجاً في تبني هذا الحكم وتفهم مصالحه وفوائده ؟ اعتقادي أن الضغط الجاثم على النفوس والعقول له دور حاسم في تكييف النظرة وتوجيهها إلى كثير من القضايا التي استقرت عند العالم الغربي «النموذجي » على نحو مخالف لما في شريعتنا »[١] .

لقد عرضنا هذه النماذج الثلاث التي اختارها د . أحمد الريسوني لصلتها الوثيقة بهذا البحث، ولأنها تتناول مسائل ساخنة وخصوصاً المسألتين الأخيرتين اللتين تمثلان نموذجين لموقف العلمانيين من قضايا المرأة ، ومسائل الحدود بشكل عام ، ولأن النقاش أيضاً اتجه إلى تحقيق مناط الحكم وهو محل الخلاف في أغلب الأحيان بين الإسلاميين والعلمانيين المعتدلين على الأقل[٢] . بل إن النقاش اتجه إلى تحقيق المناط الخاص[٣]

---

(١) الريسوني « الاجتهاد والنص الواقع المصلحة » ، ص ٤٩ .

(٢) قد يعترض هنا بأنني قلت : بأنه لا توجد علمانية معتدلة فأقول : يمكن أن نقترح تفريقاً : بين علمانية كاملة ، وعلمانية ناقصة ، والعلمانية الكاملة تتمثل في الزندقة والإلحاد ، والعلمانية الناقصة تتمثل في تأثر بعض المسلمين بالفكر العلماني دون الانخراط فيه إلى النهاية .

(٣) المناط الخاص مصطلح لا يكتفي فيه المجتهد بتحقيق المناط بصفة عامة وإجمالية وتنزيل الأحكام

للقضايا المذكورة وصلتها بالواقع المعيش اليوم ، وهي قضية في غاية الأهمية يجب أن لا نتغافل عنها .

بقي أن نشير إلى أن أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ذكر للمصلحة خمسة ضوابط :

الأول : اندراجها ضمن مقاصد الشرع .

الثاني : عدم معارضتها للكتاب .

الثالث : عدم معارضتها للسنة .

الرابع : عدم معارضتها للقياس .

الخامس : عدم تفويتها مصلحة أهم منها .

وكل واحد من هذه الضوابط يحتاج إلى شرح وتفصيل ليس هنا محله [١] .

٣- الضمير :

يرى عبد المجيد الشرفي أنه كلما كان التناغم بين ضمير المسلم وواقعه قائماً أدى الدين دوراً إيجابياً ، وكلما انفصل أحدهما عن الآخر كان الدين مجرد تعبير عن الأمل والحنين [٢] . ذلك لأن ضمير المسلم هو الحكم الأول في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي ، وعلى ذلك « فلا يضير المسلم أن لا يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات متى وجدت وهي قليلة جداً سوى أثراً لمقتضيات الاجتماع في عصر

والتكاليف على من هم داخلون تحت عموم مقتضياتها ، وإنما ينظر في الحالات الفردية التي تخص كل مكلف، ويقدر خصوصياتها وما يليق بها ويصلح لها مراعياً في المكلف الظروف الخاصة التي يراها فيه .
انظر : الشاطبي «الموافقات» ٤/ ٤٧٠ ٤٧١. ود. الريسوني «الاجتهاد النص الواقع المصلحة» ص ٦٥ .

(١) انظر : د . محمد سعيد رمضان البوطي « ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية » ص ١٠٧ فما بعد .
ونحيل هنا أيضا إلى الكتب التالية التي تعالج قضية المصلحة بشكل شافٍ كافٍ : - المصلحة في الشريعة الإسلامية د . مصطفى زيد . و « أصول التشريع الإسلامي » الأستاذ علي حسب الله . و«نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي » حسين حامد حسان .

(٢) انظر د. عبدالمجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص٤٧ . .

الرسول وفي البيئة الحجازية »[1] .

والسؤال الذي يرد هنا هو نفس السؤال الذي ورد أثناء الحديث عن المقاصد ما هو الضمير ؟ هل هو الضمير العام ؟ أم الضمير الخاص ؟ أقصد هل هو الضمير الجماعي أم الضمير الفردي ؟ وهل هو الضمير بالمعنى الفلسفي ، أم هو الضمير الشعوري النفسي الذي يتجلى في الشعور بالراحة والرضا ؟ وعلى كل الأحوال فالضمير هنا ليس له مفهوم محدد متفق عليه بين الباحثين أو الفلاسفة أو الناس عموماً ، فهو مفهوم غائم ملتبس مختلف من شخص إلى آخر ، وليس له معايير يمكن أن تضبطه أو توجهه .

إن الارتياح النفسي المتمثل في القبول بما هو سائد في المجتمع من أعراف وهو ما يسميه التناغم أو التلاؤم مع العصر لا يدل على الصدق إلا على المستوى النفسي السطحي من السلوك المباشر الخالي من امتحان الضمير الذي هو شرط كل التزام خلقي ، فلا بد من التناسق العقلي بين المبادئ والالتزام والاستعمال العمي للعقل ، الذي يقتضي التحرر من الدوافع النفسية والاستناد إلى القواعد الشكلية في نقد العقل العملي كما أشار « كانط » والتي تشترط لقبول قواعد السلوك التحرر من الدوافع النفسية .

إن الضمير كما يتبادر معناه من الاستخدام العلماني يجعل السلوك أمراً كيفياً ، ولا يبقي أي من الناس أمام مسؤولية خارج عن تصوراته الشخصية ، المهم أن يكون مرتاح النفس لسلوكه ، وكم من المجرمين ليسوا مرتاحين فقط لارتكاب جرائمهم بل يشعرون بالنشوة والسعادة ويفلسفون تصرفاتهم [2] .

ولو افترضنا أن طرح المؤلف لقضية الضمير مقبول فهل يمكن لصدق الأمس أن يطابقه صدق الغد إذا كان علامة الصدق هي الراحة النفسية ؟ وهل هناك تقلب يفوق هذا النوع من الضمير ، وهل يمكن بناء قواعد أخلاقية ثابتة أو التزام خلقي

---

(١) السابق ص ٦١ .

(٢) انظر : عبد الرحمن حللي « استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام . قراءة في كتاب «الإسلام بين الرسالة والتاريخ » لعبد المجيد الشرفي ص ٥٤ - ٥٥ مقال في مجلة « الحياة الثقافية » العدد ١٢٩ السنة ٢٦ نوفمبر . ٢٠٠١ م تونس .

على ذلك ؟ ثم إذا كان هذا هو المعيار فإن من يعيب عليهم تصورهم للدين وآلية أدائه هم الأكثر راحة للضمير ، بل لا يعيشون أي قلق اتجاه رفض الواقع لهم ، فلهم واقعهم الخاص يتناغمون معه ، إن الضمير الذي يعبر عنه المؤلف ضمير ساذج ، وهو في حقيقته قناع للهروب من التكاليف وتبعات الأحكام[1].

٤ - **المنهج** : لقد عرضنا الرؤية الحاج حمدية للمنهج عرضاً نقدياً وهو ما نكتفي به . أما المنهج العشماوي فينطوي في معنى المقاصد والمصالح وينسحب عليه ما قلناه فيهما .

٥ - **أفعال سيدنا عمر رضي الله عنه :**

لقد عرضت بإيجاز بعض كلمات العلمانيين فيما يخص اجتهادات الفاروق رضي الله عنه لأن هناك دراسات كثيرة تعالج هذا الموضوع نكتفي بالإحالة إليها[2] . كما أن مناقشتها تنطوي في كثير من صورها تحت معنى المقاصد ، وتحقيق المناط .

وأخيراً : فإن ما يطرحه العلمانيون من مفاهيم كالمقاصد والمصالح والمغزى وغيرها ليست إلا شعارات مُفرَغة من مضامينها يراد لها أن تحقق غايات فكرانية مسبقة تم الاتفاق عليها في الخطاب العلماني ، ويُتوَسَّل في تمريرها إلى العقل الإسلامي بأن تقنع بأردية إسلامية .

باختصار : إن المقاصد في ميزان الإسلام تابعة للنص ، وخاضعة له ولكل توابعه كالسنة والإجماع والقياس والاستحسان وغير ذلك ، بالإضافة إلى كونها محكومة برؤية أخروية غيبية ، أما في الخطاب العلماني فإن المقاصد عبارة عن الأهواء والأغراض والشهوات وكل ما يحقق للإنسان دنيويته المحضة .

---

(١) انظر : السابق نفسه .

(٢) انظر : د . محمد بلتاجي « منهج عمر بن الخطاب في التشريع » مكتبة الشباب ط ٢ / ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٨م « عمر بن الخطاب حياته - علمه ، أدبه» د. علي أحمد الخطيب عالم الكتب - بيروت ط ١/ ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م « فقه عمر موازناً بفقه أشهر المجتهدين » د . رويعي بن راجح الرحيلي «الأصول النظرية لفقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه » عبد الفتاح برزوق . رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا - جامعة الحسن الثاني المحمدية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ابن مسيك ، إشراف د : عقى النهاري ١٤٢٠ هـ ـ ١٩٩٩ م شعبة الدراسات الإسلامية تخصص الفقه والأصول .

المبحث الثالث

المدخل التأويلي

المطلب الأول : التعويل على التأويل :

يُعوِّل الخطاب العلماني كثيراً على التأويل في قراءته للقرآن الكريم ، لأن التأويل مفهوم قرآني يمكن الولوج منه بسهولة إلى الغايات التي يبحث عنها هذا الخطاب وتحت هذه المظلة يمارس هذا الخطاب آلياته في القراءة والتي لا صلة لها بالمفهوم القرآني مطلقاً .

لقد قال هاملتون جب بصراحة : « .. لكن الأجيال الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى أكثر من هذا القول ، فيجب أن يُثبَت لها أن لا شيء في القرآن من التناقض ولا من الباطل ... وأن الفكر العلمي أو الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئاً يعارض سلطة القرآن وأوامره ، لنصل بها إلى نتيجة لا نبلغها إلا إذا اعتمدنا على القول بأنه من كلام الله ، وأنه لا يجوز الخوض فيه قليلاً أو كثيراً ... فالمطلوب أساساً هو التأويل»[1]. وعلى هذا الدرب يخطو الخطاب العلماني حين يقرر « .. ولهذا كان التأويل الطريق المَلكيُّ الذي انتهجه العقل العربي في طلب الحق ، بل إنه في النهاية طريق كل عقل في تعامله مع النص وفي قراءته لتاريخه »[2].

هكذا فالتأويل طريق ملكي ، ثم إنه الطريق الوحيد لأنه طريق كل عقل ، وفي طلب الحق أيضاً ، ولكن التأويل عند الخطاب الآنف الذكر هو التحريف ، والنسخ ، والتزوير ، والتقويل !! ربما يظن القارئ أنني أتجنى وأبالغ ، ولكن لنقرأ النص التالي : « مع أن مبرر كل مفكر جدير بلقبه أن يمارس التفكير بطريقة مغايرة للذين سبقوه إذا لم يشأ أن يكون مجرد شارح مبسط أو تابع مقلد ، أو حارس مدافع عن العقيدة

---

(١) هاملتون جب « الاتجاهات الحديثة في الإسلام» ص ١٢٦ دار الحياة ١٩٥٤م ترجمة كامل سليمان. وانظر: عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة .. » ص ٤٤ .

(٢) علي حرب «التأويل والحقيقة» ص ١٤ دار التنوير – بيروت ط ٢ / ١٩٩٥م وانظر : خالد السعيداني «إشكاليات القراءة» ص ١٤٢ .

والحقيقة ، والتفكير بصورة مغايرة يعني أن نُبدِّل وننسخ ، أو نُحرِّف ونُحوِّر ، أو نُزحزح ونُقلِّب ، أو نُنقِّب ونكشف ، أو نحفر ونُفكِّك ، أو نُرمِّم ونُطعِّم ، أو نُفسِّر ونُؤوِّل، فهذه وجوه للتفكير وللقراءة في النصوص لا أزعم أني أقوم بحصرها واستقصائها»[1]. إنها جميعاً معاني وآليات ممكنة لقراءة النصوص والتفكير فيها ومن هنا نجد أركون «منشغل منذ زمن بتأويل النص المقدس أو الذي قدسه تراكم الزمن ومرور القرون»[2].

ربما يكون ذلك لأن التأويل بنظر الخطاب العلماني « هو الصخرة العاتية التي تكسرت عليها وحدة الفكر الإسلامي »[3] . وبالتالي يمكن لهذا الخطاب أن يُسهم بدوره في تكسير هذه الوحدة « إن التأويل إحياء لثقافتنا، بل لا إحياء دون تأويل، التأويل هو طريقنا إلى الحياة »[4]. وذلك لأنه عن طريقه يتم اختراق النص بأفق اجتهادي تجديدي، وإقامة توازن بينه وبين الواقع المتغير [5].

هذا هو - إذن - الباعث الذي يدفع الخطاب العلماني للدفاع عن مفهوم التأويل ووضْعه في موضع المظلوم والمُدان في تراثنا وثقافتنا ، فالفكرة الشائعة - بنظره - في تراثنا تُعلي من قيمة التفسير، وتغض من قيمة التأويل[6]، وتتقبل الأول وترفض الثاني

---

(١) علي حرب « نقد النص » ص ١٣٣ .

(٢) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢١ وهو يعني كما هو واضح أن النص ليس له قداسة ذاتية لكونه كلام الله عز وجل ، وإنما أضفيت عليه القداسة بفعل التاريخ والزمن . أيمكن لمسلم أن يعتقد ذلك ؟ ويضيف أركون بعد هذا النص مباشرة « وأنا أعلم أن الغاية المستمرة هذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري » والسؤال : مادمتَ مسلماً وتعلم هذا فلماذا تسلك غاية مناقضة لقصد القرآن في دعوتك الملحة إلى تاريخيته ؟ .

(٣) طيب تيزيني «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة» ص٢٦٤ وانظر «الإسلام والعصر» ص ١١٧ . ملاحظة : النص المذكور ينقله طيب تيزيني عن أحد الإسلاميين المتشددين بنظره والذين يرفضون التأويل ولكن تيزيني من حيث النتيجة يعتبر التأويل كذلك .

(٤) مصطفى ناصف « نظرية التأويل » ص ٥ .

(٥) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٤١٩ .

(٦) انظر: نصر حامد أبو زيد «فلسفة التأويل» ص١١ وانظر : طيب تيزيني «النص القرآني» ص٢٦٥ .

وتصمه بأنه ضلال وزيغ[1].

حصل هذا - بنظره - في مرحلة متأخرة وخصوصاً على أيدي الأشاعرة، ولذلك فالعودة إلى التأويل عودة إلى الأصل، لأن السلف - وفيهم الطبري ومن قبْله - كانوا يستخدمون التفسير والتأويل بمعنى واحد[2]، ولأن كلمة تفسير وردت مرة واحدة في القرآن، وكلمة تأويل وردت سبع عشرة مرة، مما يدل على أن التأويل أكثر لزوماً وضرورة من التفسير[3].

كما أن كلمة تفسير في أصل استخدامها تعني الواضح البين، وهي بهذا المعنى لا تعكس المعنى المقصود من حركة الذهن المعرفية إزاء موضوع المعرفة وهو المعنى الذي تدل عليه كلمة تأويل[4]. التفسير يرمي فقط إلى الكشف عن مراد قائل النص ومعنى الخطاب وهو ما لا يكتفي به الخطاب العلماني، لأنه يطمح إلى أكثر من ذلك، إلى انتهاك النص عن طريق التأويل، لأن التأويل صرفٌ للفظ إلى معنى يحتمله. بل يطمح إلى أكثر من ذلك، إلى التفكيك الذي يقْطع الصلة بين النص وقائله وبين المعنى واحتمالاته[5].

---

(١) انظر: نصر حامد أبو زيد «التأويل في كتابه سيبويه» ص ٨٨، ٨٩ مقال في «الهرمينوطيقا والتأويل» مجلة ألف تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

(٢) انظر: السابق نفسه. ويقال له هنا بأن مؤلفات الأشاعرة تفيض بالحديث عن التأويل، وتفيض بالتأويل قديماً وحديثاً وأن ما ذمه المسلمون قديماً وحديثاً وأهل السنة عموماً هو التأويل المنفلت وهو المذموم في القرآن وليس التأويل المنضبط، والقائم على أسس وأصول الشريعة.

(٣) انظر: نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص» ص ٢٥٦ والتفسير حتى عند المتأخرين من الأشاعرة هو التأويل، ولكن التفسير حين يُعدل به عن المعنى الظاهر لدليل أو لقرينة أو لتعذر الظاهر يسمى عندئذ تأويلاً، قال الرازي: إعلم أن التأويل هو التفسير «مفاتح الغيب» ٧/ ١٥٢ وقال القرطبي: «والتأويل يكون بمعنى التفسير» ٤ / ١٦ وقال الجرجاني: «التأويل في الأصل: الترجيع وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى «يخرج الحي من الميت» إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً» الجرجاني «التعريفات» ص ٧٢.

(٤) انظر: أبو زيد «التأويل في كتاب سيبويه» ص ٨٨ مقال في مجلة ألف «الهرمينوطيقا والتأويل».

(٥) انظر: علي حرب «الممنوع والممتنع» ص ٢٢.

هذا هو التأويل في المفهوم العلماني من حيث المبدأ وهو يبدو لنا جلياً من خلال الأسس التي يقوم عليها .

المطلب الثاني : أسس التأويل في الخطاب العلماني العربي«التأويل المنفلت» :

١ – الأصل في الكلام التأويل :

كل كلام يُتأول لأننا نتعامل مع لغة بشرية نسبية ، فالتأويل لازم من لوازم اللغة ، وهو صفة ملازمة لكل خطاب دون تفريق بين النص الواضح، النص «النص» في المصطلح الأصولي، وبين المجمل أو المبهم أو المتشابه[1] . ودون تفريق أيضاً بين العقائد والأمور المعلومة من الدين بالضرورة والمجمع عليها، وبين غيرها مما هو خاضع للاجتهاد والرأي . « ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص ، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به ... حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل ... حتى هذه النصوص لفهمها حدساً تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس»[2].

وعلى ذلك يُعتبر أي شرح وأي تفسير نوعاً من التأويل لأن فيه اختياراً بين الألفاظ والكلمات ، وترجيحاً بين الآراء وهذا كله يعكس موقف الباحث ، فلا بد – بنظر الخطاب العلماني – من ملازمة التأويل لذاتية المفسر[3] ؛ لأن فهم النص لا يبدأ من قراءة النص ، وإنما يبدأ من خلفية القارئ وثقافته والدوال المكونة لهذه الثقافة وآفاقه المعرفية وبين النص[4].

والقرآن على ذلك كله متشابه ، وفيه دلالات محتملة لا تحصى ، وتتيح للكل أن ينطقوا باسمه[5] . وعلى ذلك لا يوجد نص مُحكم ، أو بالتعبير الأصولي «نصٌّ نص»

---

(١) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ١٩ فما بعد .

(٢) د. حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ١ / ٣٩٨ .

(٣) انظر : نصر حامد أبو زيد « فلسفة التأويل » ص ١٢ .

(٤) انظر : نصر حامد « مفهوم النص » ص ١٠١ .

(٥) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٤٢ .

يدل بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة ، ولا يحتمل إلا وجهاً واحداً ، وإن وُجد فهو نادر جداً ، لأن طبيعة اللغة تعتمد على التجريد والتعميم في دلالتها ، «وهذا من شأنه أن يجعل إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص الممتازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص / القارئ . إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله » [1] .

إن النص المحكم - بنظر الخطاب العلماني - الذي لا يحتمل إلا دلالة واحدة لا وجود له في الأرض ، قد يكون موجوداً السماء ، وليكن أما أهل الأرض فيريدون النص المتشابه المتعدد الاحتمالات ، الذي يلبي حاجات الواقع في كل تغيراته وتطوراته [2] ، لأن النص المحكم ذو البعد الواحد الذي يكون أُحادي التصور نص إمبريالي دكتاتوري ، أما النص المتشابه المراوغ فهو النص الثري الذي يستجيب لإمكانيات القراءة المتعددة[3] .

إن قوة النص في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه ، في اشتباهه والتباسه ، لا في إحكامه وأحكامه[4] ، فالنص ليس نصاً على المراد بقدر ما هو حيِّز لممارسة آلياته المختلفة في الحجب والخداع والتحوير ، والكبت والاستبعاد ، وهذا شأن كلمة الحقيقة ذاتها فهي تُخفي بالضبط ما تشير إليه[5] .

ولشدة وقع الكلام الآنف الذكر قد يظن القارئ المسلم أن هذا الكلام بما أنه صادر عن مسلمين لا يمكن أن يكون القرآن داخلاً فيه ، أي لعل المقصود هو النصوص الأدبية وغيرها من نصوص البشر ؟ ولكن الحقيقة أن الخطاب المذكور يصرح بأنه لا يفرق بين النص القرآني وغيره من نصوص البشر «فالنصوص جميعها سواء »[6] والقرآن ليس

---

(١) نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٢) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٦١ .

(٣) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٢٠ .

(٤) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٨ .

(٥) انظر : علي حرب « نقد الحقيقة » ص ١ .

(٦) علي حرب « نقد النص » ص ١١ ، وانظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢١ .

بمنأى عن ذلك ولا عبرة بكلام مفسري القرآن التقليديين [1].

٢ - لا توجد قراءة بريئة :

هذا منطلق الخطاب العلماني ؛ لأن أي تأويل بنظره لابد من أن يستر وراءه بواعث أو غايات « أيديولوجية » ، فالقراءة لا يمكن أن تكون حيادية على ذلك لأنها تستند إلى ثقافة القارئ ومكوناته الفكرية والعلمية[2] . وإن القول بقراءة بريئة أو خطاب بريء على صعيد الفكر الإسلامي يمثل خطلاً معرفياً لا بد أن يتحدر من موقع « إيديولوجي » وهمي إيهامي[3] .

ومن هنا ذهب الخطاب العلماني يردد في مواطن كثيرة هذه الكلمة التي قالها آلتوسير وهي أنه لا توجد قراءة بريئة[4] .

٣ - ليس للنصوص معاني ثابتة أو دلالات ذاتية :

فلا توجد عناصر جوهرية ثابتة للنصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي، الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص[5]، وليس للألفاظ أي دلالة ذاتية[6]، فالنص لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية ، بل هو فضاء دلالي ، وإمكان تأويلي[7] .

---

(١) انظر : علي حرب « السابق » ص ١٥ .

(٢) انظر: د. نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص» ص ٢٠٥ وطيب تيزيني «النص القرآني» ص٣٩ .

(٣) انظر : د. طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٢٩ .

(٤) انظر : د. طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٢٩ وعبد الهادي عبد الرحمن «سلطة النص» ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ . و د. نصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة » ص ٢٢٨ و د. جابر عصفور « قراءة جديدة لتراثنا النقدي » ١ / ١٤٧ وهاشم صالح في هوامشه على أركون انظر « من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ..أين هو الفكر الإسلامي المعاصر» ص ١٤ يقول هاشم صالح: « لا توجد أي كلمة بريئة على عكس ما يتوهم وعينا الساذج الذي يعتقد أنه فهم معنى الكلمة في حين أنه فهم عكسها أو شيئاً آخر غيرها ، كل كلمة لها تاريخها وتحولات معانيها وتقلباتها » وانظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ٢٥٩ وعبد الله الغذامي « الخطيئة والتكفير » ص ١٣ . والجابري « نحن والتراث » ص ٨٣ .

(٥) انظر : نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١١٨ .

(٦) انظر : نصر حامد « إشكاليات القراءة » ص ٧٧ .

(٧) انظر : علي حرب « نقد الحقيقة » ص ٩ .

والقراءة لا تخرج من مأزقها إلا إذا توقفنا عن النظر إلى النص بوصفه أُحادي المعنى، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص[1]، لأن أحادية المعنى خداع على المستوى المعرفي، وأحادية المعنى تعني حقاً إمبريالية النص[2]، ولذلك فالنص الذي ينص على الحقيقة ينتهي بانتهائها، ولكن النص لا يقول الحقيقة[3]. إن النص صورة، بلا مضمون وروح بلا جسد، والقراءة هي التي تعطيه المعنى، لأنه عمل إنساني خالص منذ تدوينه الأول حتى قراءته الأخيرة، ولا يحتوي على معنى موضوعي، والقراءة هي التي تحيله إلى معنى، النص عمل إيديولوجي صرف[4]. ولا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنص، والقصد الإلهي منه[5]، لأنه لا وجود لهذا المعنى فالمعنى متغير من عصر إلى عصر[6].

٤ - **تأنسن النص القرآني :**

إن القرآن الكريم في منظور الخطاب العلماني كما أسلفنا لا يفلت من هذه القراءة النسبية المفتوحة فهو « ما إن انتقل من فضائه الإلهي إلى الفضاء الإنساني حتى أخذ يعيش حالة من التشظي الدلالي المعنمي [!!] عبر البشر الفرادى والمجتمعين المتشظين وفق مواقعهم المجتمعية [!!] والمعرفية الأيديولوجية »[7].

فمنذ أن نزل القرآن إلى البشر أصبح نصاً تاريخياً ؛ لأنه تحول من كتاب تنزيل إلى كتاب تأويل، فأصبح كتاباً بشرياً « تاريخياً واجتماعياً وتراثياً »[8]. إن كتاب التنزيل

---

(١) انظر: السابق ص ١٨ .

(٢) انظر : السابق ص ٢٧ .

(٣) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٤ .

(٤) انظر : حسن حنفي « قراءة النص » ص ١٥ ، ١٦ مقال في مجلة الهرمينوطيقا والتأويل .

(٥) انظر : نصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة » ص ١٥ .

(٦) انظر : السابق ص ٤٧ .

(٧) طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١١١ . وإشارات التعجب من وضعنا أردنا أن نلفت نظر القارئ إلى هذه المصطلحات العجيبة « المعنمي بدلاً من المعنى أو المعنوي والمجتمعية بدلاً من الاجتماعي » .

(٨) السابق ص ١٢٠ .

أطلق كتاب التأويل وأحدث معه نمطاً من القطيعة الإبستمولوجية النسبية[1] ، وتحول « النص منذ لحظة نزوله الأولى – أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحول من كونه نصاً إلهياً ، وصار فهماً « نصاً إنسانياً » لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل . إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري » لقد « تأنسن » النص [2] .

فالنص تدوين لروح العصر من خلال تجارب فردية وجماعية في مواقف معينة متعددة متباينة[3] فهو عمل إنساني خالص[4] لأنه يتحدث بلغة إنسانية نسبية[5]، فالوحي على ذلك تأنسن عندما تحول عبر الرسول إلى كلمة إنسانية[6] « إن النصوص الدينية ... تأنست منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد ، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير ، فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم »[7].

٥ - النسبية :

ما دام القرآن تأنس فليس من حق أحد من البشر في منظور الخطاب العلماني أن يُقرر معنىً نهائياً للقرآن ، لأنه عندئذ سيضع نفسه وصياً على الناس بوصاية إلهية .

حتى على مستوى العقائد لا يمكن لأحد من الناس أن يتكلم باسم الله لأنه سيجعل من نفسه نائباً عن الإله ، ومن هنا فليس من حق أحد أن يفرض تصوراً معيناً لله ، لأن الله بعيد عن المنال ، بعيد عن التصور ، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر ، وإنما يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور ، ثم يتخيلون أن هذه

---

(١) انظر : السابق ص ١٢٢ .

(٢) نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٢٦ .

(٣) انظر : حسن حنفي « قراءة النص » ص ١١ مقال في مجلة ألف الهرمينوطيقا والتأويل .

(٤) انظر : السابق ص ١٥ .

(٥) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ١٧ .

(٦) انظر : طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١١٠ .

(٧) نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١١٨ – ١١٩ .

الصورة هي الله ذاته ، إن البشر لا يمكنهم أن يتوصلوا إلى الله إلا عن طريق وساطة بشرية هي اللغة ، وهي لغة نسبية خاضعة للتأويل ، ولذلك على المسلمين أن يُعيدوا النظر في العلاقة القديمة بين الإنسان والله ، كما فعل نيتشة ، عليهم أن يقوموا بتأويل التصور الموروث عن العصور الوسطى ، لأن هذا التصور مرعب مخيف يشل حركة الإنسان .

وعندما أعلن نيتشة عن موت الله فهو يعني موت تصور معين لله ، ذلك التصور كان ينبغي أن يموت ؛ لأنه تصور مظلم قمعي ، ليحل محله تصور أكثر محبة ورحمة وغفراناً . ويمكن القول إن التصور الحديث يتجلى بالأمل ، والخلود ، والحرية والعدالة ، هذا هو الله بالنسبة للتصور الحديث والعالم الحديث[١].

هذا هو التأويل العلماني لقضية الألوهية - أهم قضية يتحدث عنها القرآن الكريم - فليس من الضروري أن تظل كما فهمها النبي ﷺ وصحابته والتابعون ، لأن تصورهم لله تصور قروسطي ، قمعي ، مظلم ، عنيف ، مرعب « إذ لا شك أن أي مؤمن وأي شاك ستطيب نفسه إن تمكّن من تفسير الحكمة الإلهية في إهلاك شعب مقابل ناقة تلدها صخرة، كما لا جدال أن إيجاد تفسير معقول لإفناء قوم نوح في ضوء المعقول الآني الذي يفرض حرية الاعتقاد سيكون مريحاً لكثير من النفوس الحيرى والقلقة »[٢] .

ومن هنا فإن القرآن بنظر الخطاب العلماني ليس له ثوابت ، بل هو مجموعة من المتغيرات يَقرأ كل عصر فيه نفسه[٣]، وهو قابل لكل ما يُراد منه ، وهكذا وُظِّف في التاريخ ، ولا توجد قراءات صحيحة وأخرى خاطئة ، فالقراءات كلها صحيحة ، والخطأ هو قراءة المعاصرين للقرآن بمنظور غير عصري[٤]. ولذلك فمن « السخف الحقيقي الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد أخيراً المعنى الحقيقي للقرآن »[٥] ، فليس

---

(١) انظر : د. أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٧٩ - ٢٨٢ .

(٢) سيد القمني « الأسطورة والتراث » ص ٢٧ .

(٣) انظر : د.حسن حنفي « قراءة النص » ص ١٧ مقال في مجلة الهرمينوطيقا والتأويل تصدر عن ألف في الجامعة الأمريكية بالقاهرة .

(٤) انظر : د.حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ١١٢ .

(٥) د. أركون « الوحي، الحقيقة، التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن » ص ٣٦ . مقال في مجلة الثقافة الجديدة

للقرآن معنى محدد نهائي إنه « يقول كل شيءٍ دون أن يقول شيئاً »[1] . إنه مفتوح على جميع المعاني ، إنه كون من العلامات والرموز[2] ، ويمكن أن يتسع حتى لتأويلات المخالفين للإسلام ، ويتكيف مع كل الاتجاهات والأغراض[3] ، لأنه من حق غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي أن يفسروا القرآن بما يوافق ثقافاتهم ومعتقداتهم ، ولذلك جاء النص مجملاً عاماً كلياً لأنه رحمة للعالمين وهداية للناس[4] ، ومن يتمسك بفهم خاص يعتبره هو الفهم الصحيح بإطلاق يخرج من مظلة الرحمة الإلهية[5] ، ذلك أن القرآن الكريم - بنظر الخطاب العلماني- « لا ينُص على الحقيقة ، لأن الخطاب الذي يكون مجرد نص على الحقيقة ينتهي بانتهاء الوقائع التي هي إجراءات للحقيقة ... النص لا يقول الحقيقة بل يفتح علاقة مع الحقيقة »[6] .

ولذلك فالتأويل يعني أن الحقيقة لم تُقَل مرة واحدة ، وأن كل تأويل هو إعادة تَأَوُّل[7] ، ولا مانع أن يأتي التأويل بالمتناقضات، وكلما كان النص عصيّاً عل الفهم كلما أمكن توظيفه بشكل أكثر[8] والنص القرآني قادر على توليد مختلف القراءات والتأويلات حتى التعارض والشقاق[9] .

ص – ترجمة العربي الوافي ، العدد ٢٦ / ٢٧ السنة السادسة ، المغرب وانظر : خالد السعيداني «إشكالية القراءة » ص ٢٠٦ .

(١) د. طيب تيزيني « النص القرآني .. » ص ٢٤٣ لقد كررنا هذا النص لطيب تيزيني عدة مرات ليس عن غفلة أو نسيان ، وإنما لأنه مثال لكل هذه الأفكار التي نطرحه في سياقها فهو مثال للتاريخية ، والنسبية ، والمعنى اللانهائي ، واللا معنى .

(٢) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٨٧ وهو كلام لأركون ينقله عي حرب موافقاً ومؤيداً .

(٣) انظر : د. طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٨٥ .

(٤) انظر : السابق ص ٢٢٦ .

(٥) انظر : السابق ص ٣٤٨ ، ٢٠٠ .

(٦) علي حرب « نقد النص » ص ١٤ .

(٧) علي حرب « نقد احقيقة » ص ١٢ .

(٨) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ٢٠ .

(٩) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٦٣ .

٦ - لا نهائية المعنى :

مضمون هذه الفقرة في الواقع لا يختلف عن مضمون الفقرة السابقة ، ولكننا أفردناها مستقلة فقط للتأكيد على أن النسبية التي يتحدث عنها الخطاب العلماني تؤدي إلى هذه النتيجة « الهرمينوطيقية » كما سنرى في مبحث قادم بشكل أكثر تفصيلاً إن شاء الله عز وجل .

فما دام القرآن كما رأينا لا ينص على الحقيقة ، ولا يقول شيئاً ويقول كل شيءٍ فإن المعاني فيه لا نهائية ولا تقف عند حد ، « والذين يسعون لإرجاع نص حر غير منتظم تتفجر منه آلاف المعاني ... إلى عرض منهجي خطي إنما يقعون في تناقض لغوي سمج، فلا يمكن نقل الكلام ذي البنية الأسطورية إلى مجرد كلام دال بدون إفقار قصي لجملة معقدة من المفاهيم »[١] ولذلك فلا يحق لأي تفسير أن يُغلق القرآن، لأن النصوص تُنتِج دائماً دلالات جديدة مفتوحة مطردة[٢]، والركون إلى التفسير الحرفي موت للنص[٣]. ولذلك يجب أن يكون التأويل بلا حدود[٤] حيث تصل الكلمة إلى مرحلة التحرير ، تحرير الكلمة وإطلاق قيدها لتصل إلى درجة الصفر درجة اللامعنى، أي درجة كل الاحتمالات الممكنة ، فالكلمة حرة مطلقة من كل ما يُقيِّدها، وبذلك فهي لا تعني شيئاً ، وهي قادرة في نفس الوقت على أن تعني كل شيء[٥].

٧ - **الفراغات أو ما بين السطور :**

لا يثق الخطاب العلماني بالنص القرآني ، لماذا ؟ بسبب قوته وممارسته للحجب

---

(١) أركون « الفكر العربي » ص ٤٣ ترجمة : عادل العوا- سلسلة زدني علماً- بيروت ط ٣ وانظر : هوماس «القراءة الجديدة»ص ١٨٧.

(٢) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٥٤ .

(٣) انظر : حسن حنفي « قراءة النص » ص ١٧ مقال ضمن مجلة الهرمينوطيقا والتأويل .

(٤) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

(٥) انظر : عبد الله الغذامي « الخطيئة والتكفير » ص ٧٠ . قارن كلام الغذامي هنا مع نص التيريني السابق والذي يقول فيه : إن القرآن يقول كل شيءٍ ولا يقول شيئاً .

والاستبعاد «نحن لا نثق بالنصوص كل الثقة، ليس لأنها تتصف بالضعف والركاكة، بل بالعكس بسبب من قوتها بالذات ... ذلك أن الكلام القوي يمارس سلطته في الحجب والمنع والاستبعاد ... يصدق هذا على كل النصوص التي تحتمل التأويل وبنوع خاص على النصوص الشعرية والنبوية والفلسفية »[١] .

ولأنه خطاب مثله مثل غيره في كونه إنتاجاً معرفياً ضمن منتوجات أخرى خاضع لإكراهات اللغة ، بالإضافة إلى كون النص القرآني - بنظر الخطاب العلماني - ذا بنية أسطورية فإنه يمارس آليات الحجب والطمس والتحوير والتحويل[٢].

ولذلك على القارئ - بنظر الخطاب العلماني - أن لا يُعنى «بما ينطق به الخطاب بقدر ما يُعنى بما يسكت عنه ويحجبه من بداهات ومصادرات »[٣]. لأن « مهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح المكشوف ، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل »[٤] لأن «الكلام مخادع مخاتل، والنص عمل متشابه مراوغ ... فهو يلعب من وراء الذات ، وإذا كان النص لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقول وتنص عليه، أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله ، بما تخفيه وتستبعده »[٥] «يجب أن نبحث في النص عما لم يقله المؤلف، فنجد فيه عكس ما يصرح به»[٦] « فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف ، وما لم يخطر له »[٧] . «مهمة القارئ الناقد أن لا يؤخذ بما

---

(١) علي حرب «نقد النص » ص ٢٧٦ وانظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ١٥٧ ، ١٥٨ وهو يتفق مع علي حرب في ذلك . ملاحظة : يقصد علي حرب بالنص النبوي القرآن الكريم .

(٢) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(٣) السابق ص ١٥٠ .

(٤) نصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة » ص ٣٦ .

(٥) علي حرب « نقد النص » ص ١٥ .

(٦) السابق نفسه .

(٧) السابق ص ٢٢ .

يقوله النص ، مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله »[1] « إن نقد النص هو قراءة ما لم يقرأ »[2] وذلك حتى نعثر على معنى المعنى ، فنتحرر من سلطة النصوص ، ونكف عن التعامل معها وكأنها أو ثان تعبد [3] .

هذه هي إذن المعاصرة التي يتوخاها الخطاب العلماني في قراءة النص ، فلكي يكون النص معاصراً لنا علينا أن نضفي عليه ما نريده نحن ، ونُقوِّله ما لم يقل[4] .

٨ - **التأويل إنتاج للنص :**

التفسير والشرح للنص في منظور الخطاب العلماني خُدعة، لأن الشرح يحل محل النص، ويعيد إنتاج النص ، فهو نص جديد ، لأنه لا ترادف في اللغة ولا اشتراك[5] . إن القارئ يخلق النص ، فهو خلاق آخر يراكب خلاق النص[6] حيث « يصبح القارئ مؤلفاً كما كان المؤلف قارئاً، ويتحول العمل الفردي إلى عمل جماعي ، النص إذن إبداع مستمر ، وخلق جماعي ، لا فرق بين تأليفه وقراءاته ، بين وضعه وانتحاله ، بين فهمه وشرحه»[7] .

فالقراءة للنص هي عملية إكمال من خلال التراكم المعرفي ، تتم في الزمانين الوجودي والتاريخي من خلال شعور الفرد والجماعة وتراكم الخبرات فيهما معاً ، ويعد كل تراكم معرفي يأخذ النص أبعاداً جديدة لم تكن مقروءة فيه من قبل ، ولا تكون موجودة في النواة الأولى للنص ، وهذا هو معنى إنزال القرآن على سبعة أحرف أي على مستويات تفسير النص طبقاً لأعماق الشعور ، وطبقاً لتراكم المعرفة من عصر إلى عصر [8] ، فالآيات ليس

---

(١) السابق نفسه .

(٢) السابق ص ٢٠ .

(٣) انظر : السابق ص ٢٤ - ٢٥ .

(٤) انظر : عبد اهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ٣٢ .

(٥) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٩ ، ١٠ .

(٦) انظر : د. نصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة » ص ٢٤١ .

(٧) د. حسن حنفي « قراءة النص » ص ١٢ ضمن مجلة ألف الهرمينوطيقا والتأويل .

(٨) انظر : السابق ص ١١ .

لها حقيقة معينة إلا ما في شعور الإنسان ، وقراءتها لا تحتاج إلا إلى خبرة القارئ الشخصية واليومية التي يكتسبها من خلال تجربته ومعايشته للحياة والواقع[1].

وهكذا في منظور الخطاب العلماني فإن الشرح « الفرع » ينسخ الأصل ، أي أن النص الشارح ينسخ النص المشروح ، فالمؤلف الذي يؤلف كتاباً لكي ينقذك من ضلالك[2] يصبح كلامه أولى من الكلام الإلهي ، وهذا شأن كل خطاب يدور حول النبوة والله والأصول ، إنه يعمل للحلول محل النصوص التي سبقته بدءاً من النص القرآني حتى آخر كلام قيل حوله[3]، لأنه من المستحيل حصول تطابق دلالي بين خطاب التفسير ، والنص المراد تفسيره[4].

وبذلك تتحول علاقة القارئ بالنص إلى علاقة ناسخ بمنسوخ[5]، لأن القراءة للنص ليست استهلاكاً ، وإنما إعادة إنتاج وإعادة كتابة له[6]، وعليه فلا سبيل إلى إيجاد قراءة موضوعية لأي نص ، وستظل القراءة تجربة شخصية[7]، ويظل إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين القارئ والنص، ويظل النص متجدداً بتعدد القراء من جهة ، وباختلاف الظروف من جهة أخرى[8].

٩ - الرمزية :

الإنسان في الخطاب العلماني « يحيا بالرمز وفي الرمز وللرمز »[9]. ومن هنا يلح هذا

---

(١) انظر : د. حنفي «في فكرنا المعاصر» ص١٨٠ وعبد الرزاق هوماس «القراءة الجديدة» ص ١٨٨ .

(٢) ينبز بالإمام الغزالي وكتابه المنقذ من الضلال .

(٣) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٩ . وانظر تركي علي الربيعو « العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية » ص ٣٣ .

(٤) انظر : علي حرب « الممنوع والممتنع » ص ٣٠ .

(٥) انظر : عبد الله الغذامي « الخطيئة والتكفير » ص ٧٢ .

(٦) انظر : السابق ص ٧٣ .

(٧) انظر : السابق ص ٨٣ .

(٨) انظر : د. نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٩) علي حرب « التأويل والحقيقة » ص ١٩ ، دار التنوير العربي ط ١/ ١٩٨٥م بيروت وانظر : آسيا المخلبي « مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً » ص ٥٨ .

الخطاب على جعل القرآن الكريم مجموعة رموز أو مجازات لكي يستطيع أن يرمز بها لما يريد، ويضمنها بما يرغب، فالرمزية تُتيح للقارئ حرية أوسع في تقويل النص، وعليه فالقرآن – بنظر الخطاب العلماني – كالأناجيل ليس إلا « مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً »[1]. ولغة القرآن بنظر هذا الخطاب ندراً ما تكون تصريحية، وإنما هي تلميحية في معظم الأحيان ولذلك فإنها قابلة للتعميم على الأحوال المختلفة[2].

ومن هنا يستدل الخطاب العلماني بأحاديث منسوبة إلى النبي ﷺ مثل « لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة »[3]. وأيضاً « القرآن نزل على وجوه كثيرة فخذوا بوجهه الحسن أو الأحسن »[4]. يقولون ذلك من أجل أن يقبل القرآن التعددية القرائية[5] ويقبل عملية التشظي إلى ما لا نهاية[6] أي« قابليته لأن يعني باستمرار»[7]. « لو لم نتخذ هذا الموقف التعددي منهجياً لكنا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية ألا وهي قابليته لأن يعني، أي لأن يعطي معنى باستمرار ويولد هذا المعنى»[8] أي «قابليته لتوليد المعنى

---

(١) أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٩٩.

(٢) انظر: هاشم صالح هوامشه على كتاب أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٥٤.

(٣) انظر: د. أركون « الفكر الإسلامي. قراءة علمية » ص ٢٤٥.

(٤) انظر: د. طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٠٣. والحديث لم أجده في الكتب التسعة ولكن قال الحافظ العرقي عنه أخرجه ابن عبد البر من حديث شداد بن أوس وقال لا يصح مرفوعاً وهو بلفظ «لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله وحتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة » انظر: للحافظ للعراقي «المغني في حمل الأسفار في الأسفار »بهامش إحياء علوم الدين الجزء الأول كتاب العلم.

(٥) انظر: د. طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١١٢، ١١٣، ١٢٣، وأركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٢٧٤ وخالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ٢٢٣.

(٦) انظر: د. تيزيني « النص القرآني » ص ١٦٠. وانظر له: « الإسلام والعصر »ص ١١٢ وانظر: علي حرب « نقد النص »ص ٨١.

(٧) خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ٢٢٣.

(٨) د. محمد أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٢٧٤ وانظر: علي حرب «نقد النص» ص ٨١

وللإيحاء ... هذه الفكرة الغالية جداً على رولان بارت»[1].

١٠ - **التناص** :

ويعنون بذلك أن القرآن الكريم أسهمت في تشكيله نصوص سابقة عليه كالتوراة والإنجيل والشعر الجاهلي والسجع وغير ذلك . وهو ما حاول أن يؤسس له من خلفية ماركسية نصر حامد أبو زيد[2].

هذه هي الأسس التأويلية التي تتم قراءة القرآن الكريم من خلالها ، وهي أسس هرمينوطيقية - كما سيتضح لنا فيما بعد - لا صلة لها بمفهوم التأويل في الإسلام ، ولكن لابد من الإشارة إلى أن هذه التأويلية العلمانية المفتوحة تستند في قراءتها للنص القرآني على بعض المفاهيم الأصولية والصوفية ، وذلك لتقويل القرآن بكل ما يرغب به قراؤه ، ومن ثم تكريس تاريخيته ونسبيته ، ومن هذه المفاهيم :

- الكلية والإجمالية التي تبدو في القرآن « المجمل في أصول الفقه » [3].
- المحكم والمتشابه .
- الظاهر والباطن .
- القراءات والأحرف السبعة. وهو ما يسميه طيب تيزيني «اختراق النص متنياً» .
- العموم والخصوص .

هذه بنظر الخطاب العلماني مداخل كبرى لجعل النص مرناً مطواعاً لكل التأويلات والتفسيرات والاجتهادات[4] .

* * *

(١) السابق نفسه والكلام لهاشم صالح في الهامش .

(٢) انظر : د. أبو زيد « مفهوم النص » ص ٣٨ فما بعد و ص ٧٠ فما بعد و ص ١٥٧ فما بعد .

(٣) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٤٢٩ .

(٤) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٤٢٩ .

الفصل الثالث

المدخل الكلامي « خلق القرآن »



المبحث الأول

المدخل الكلامي « الاعتزالي »

المطلب الأول : من خلق القرآن إلى أنسنة النص :

يعتبر موقف المعتزلة من الكلام الإلهي بشكل عام ومن القرآن الكريم خصوصاً ذو أهمية في الخطاب العلماني لتحقيق مآرب « فكرانية » تتصل بإزاحة أو زحزحة البعد «الميتافيزيقي» أو الغيبي المتعالي عن النص القرآني ، والأهمية تكمن في أن المعارضة للتصور الأشعري أو السني في قضية «خلق القرآن» « لا تأتي بكلام مجلوب من الخارج من أوربا أو من عصر التنوير أو من السوربون ... [وإنما] من داخل التراث الإسلامي ذاته »[1] .

وهي معارضة تكتسب بنظر العلمانيين مشروعية تراثية يمكنها أن تنافس مثيلتها الأشعرية أو الحنبلية إذا ما أُعيد فتح الإضبارة من جديد ، وإبراز الورقة الاعتزالية التي بُترت وحُذفت منذ أكثر من عشرة قرون ، مما « أدى إلى انهيار العقلانية العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي ، بعد أن كانت شهدت صعوداً رائعاً ومدهشاً »[2] .

ولذلك فإن «مأساتنا نحن المسلمين [كما يرى الخطاب العلماني] هي أن الأطروحة الثانية [أي الأطروحة الحنبلية القائلة بأن القرآن غير مخلوق] هي التي انتصرت وترسخت في التاريخ ، وحُذفت مقولة المعتزلة التي لم تنتصر إلا لفترة قصيرة ، وفي الأوساط العقلانية المستنيرة أيام المأمون بشكل خاص»[3] .

هكذا تبدو الاستنارة مرتبطة بالاعتزال ، والقول بخلق القرآن ، أما من يرى عكس ذلك فهو ظلامي رجعي ، ولأن هذه الظلامية الرجعية قد طَمست أطروحة المعتزلة تحت ركام التاريخ وطبقاته السفلية « فينبغي أن نحفر عليها أركيولوجياً ، أن ننبشها من تحت

---

(١) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٧٩ .

(٢) أركون « السابق » ص ٢٧٩ .

(٣) السابق ص ٢٧٨ .

الأرض، أن نُذكِّر الناس بها »[1].

لماذا كل هذا الحرص على المنظور الاعتزالي في القرآن ؟ يجيبك الخطاب العلماني : « من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ ... [لأن هذه الأطروحة الاعتزالية] تعني بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية ، أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية هي هنا اللغة العربية »[2].

ولذلك فإن انتصار الرؤية الحنبلية لا يعني أنها تمتلك الصلاحية العلمية أو العقلية ، وإنما يعني أن الأرثوذكسية هي التي انتصرت نتيجة لتضافر عوامل سياسية واجتماعية مختلفة[3].

ولم تكتسب فكرة أزلية النص قداستها وهيمنتها إلا بفعل القهر والقمع السلطوي ، والانهيار الحضاري ، والتخلف الفكري الذي أصاب العالم الإسلامي ، بفعل عوامل التفتت الداخلي ، والهجوم الخارجي[4].

ولم ينهزم المعتزلة بسبب فساد فكرتهم ، ومخالفتها للكتاب والسنة وإجماع الأمة على رفضها ، وإنما بسبب ممارسة المعتزلة أنفسهم للقمع والقسر في فرض رأيهم ، مما أكسب ابن حنبل تعاطف جماهير المسلمين ضد عسف المأمون والمعتزلة[5]. « وإذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم فكرة المعتزلة فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر ، وابتكارية أقوى وأعظم »[6].

لكن المشكلة في – منظور الخطاب العلماني – أن الناس لا يعلمون أن قضية خلق

---

(١) السابق نفسه .

(٢) السابق نفسه .

(٣) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٩٠ ، ٩١ .

(٤) انظر : نصر حامد أبو زيد « النص السلطة الحقيقية » ص ٦٩ .

(٥) انظر : السابق ص ٥٨ .

(٦) أركون « الفكر الإسلامي – قراءة علمية » ص ٨٢ .

القرآن حسمتها السلطة السياسية لا الحوار الفكري الحر، وأن هؤلاء الذين يرددون كالببغاوات أن أزلية النص من المعلوم من الدين بالضرورة، وأنها من حقائق العقيدة المنزلة لا يعلمون أنهم يقررون بذلك قرار سلطة سياسية غاشمة[1].

وأن عدم قبول الناس لما يقرره ويتبناه نصر حامد أبو زيد والخطاب العلماني في جملته ينذر بوقوع كارثة عقلية وفكرية، إن لم نقل إن الكارثة قد وقعت بالفعل[2].

ذلك أن هذا التصور الأشعري الذي لا يزال فاعلاً في ثقافتنا بسبب إعادة إنتاجه بشكل متكرر عبر كل القنوات ليس إلا تصوراً أسطورياً خرافياً[3]، يؤدي إلى نتيجتين:

الأولى: المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصاً لغوياً دالاً قابلاً للفهم إلى أن يكون نصاً تصويرياً.

الثانية: الإيمان بعمق دلالة النص وتعدد مستوياته، وذلك لكي يكون المعنى والدلالة متلائمين مع الكلام النفسي القديم، ومع الحروف الهائلة المدونة في اللوح المحفوظ[4].

ويقال هنا أما المبالغة في قداسة النص فأمر لا يمكن لأحد يقول إنه مسلم إلا ويعتقد بهذه القداسة التي ليس لها حدود للنص القرآني لأنه «كلام الله عز وجل» ورسالته الموجهة إلى كل إنسان، وهذه القداسة تزداد كلما شعر الإنسان حقيقة بعظمة الباري عز وجل وكبريائه.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن لم يغير ذلك من نظرتهم إلى القرآن الكريم على أنه نص يتربع على عرش القداسة وقمة العظمة، ولم يكن قولهم بخلق القرآن إلا مبالغة في تقديس الباري عز وجل وتنزيهه، ومن ثم تقديس كلامه وأمره، ولم تكن لديهم علاقة بين القول بخلق القرآن وانخفاض نسبة القداسة المحفوظة

---

(١) انظر: نصر حامد أبو زيد «الخطاب والتأويل» ص ٢٣٣.

(٢) انظر: نصر حامد «النص، السلطة، الحقيقة» ص ٦٧.

(٣) انظر: السابق ص ٩٣، ١١٤، ٧٠.

(٤) انظر: نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص» ص ٤٩.

للقرآن الكريم[1].

وأما أن الأزلية أدت إلى تعميق دلالة النص وتعديد مستوياتها فهو أمر في غاية الغرابة، إذ إن هذا ما يريده الخطاب العلماني ويسعى إليه: أن تكون دلالة النص كثيرة التعدد، متنوعة المستويات، لا نهائية، وهو يحارب التفسير الأحادي والحرفي ويعتبر ذلك موتاً للقرآن[2]. فما باله هنا يحارب القول بالأزلية «للنص» لأنها تؤدي إلى تعميق الدلالة وتعدد مستوياتها، ثم الأشد غرابة أنه يعتبر أن ربط هذه الدلالات المتعددة بمصدرها الإلهي يجعلها مغلقة ومستحيلة الفهم[3]. وكأن المسلمين عبر تاريخهم لم يفهموا كتاب الله عز وجل ولم يعملوا به، ولا يزالون كذلك مع أنهم يعتقدون أنه كلام الله، وأن قائله إله أزلي أبدي.

ولكن الخطاب المذكور يقول في مكان آخر: «بأن قدم القرآن وأزلية الوحي يُجمِّد النصوص الدينية، ويُثبِّت المعنى الديني»[4] «ويؤدي إلى فصل القرآن عن الواقع، وفصمه عن التاريخ»[5]. أما حدوث القرآن وتاريخية الوحي فهو «الذي يعيد للنصوص حيويتها، ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية»[6].

---

(١) سئلت أخت عمرو بن عبيد وكانت زوجة واصل بن عطاء عن عمل واصل فقالت: كان واصل إذا جنّ ليله صف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد يصلي. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٣٢.

وسئل ابن السمّاك عن عمرو بن عبيد فقال: كان عمرو إذا رأيته مقبلاً توهمته جاء من دفن والديه، وإذا رأيته جالساً توهمته أجلس للقود، وإذا رأيته متكلماً توهمت أن الجنة والنار لم تخلقا إلا له. وقال عنه الجاحظ بأنه كان يحيي الليل بركعة واحدة ويرجع آية واحدة. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٣٦.

(٢) انظر: نصر حامد أبو زيد «الخطاب والتأويل» ص ٢٦٤ حيث يقول بأن النص القرآني كغيره من النصوص البشرية معرض لأن يموت إذا لم يجد قراءً.

(٣) انظر: «مفهوم النص» ص ٤٩.

(٤) نصر حامد «نقد الخطاب الديني» ص ٢٠٢.

(٥) العشماوي «تحديث الإسلام» نقلاً عن طيب تيزيني «النص القرآني» ص ٣٦٤.

(٦) انظر: نصر حامد أبو زيد «نقد الخطاب الديني» ص ٢٠٢.

إنه الهاجس الأساسي الذي يجب أن تتوجه إليه كل التوظيفات وهو التاريخية ، ومسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة، والتي تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان ، أو المطلق والمحدود « الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض ، لأنه خطاب للإنسان بلغته ، وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته والتي ربما غابت عن المعتزلة نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي ، وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني . إنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق، وقداسة الإله . على العكس من ذلك يفضي مفهوم » قدم الكلام الإلهي وأزليته « إلى تثبيت المعنى الديني بما هو معنى مفارق أزلي قديم قدم الذات الإلهية »[1]. وبذلك يكون القول بحدوث القرآن « مسألة ذات أهمية قصوى في طريق فتح باب التأويل والاجتهاد على أساس لاهوتي وفلسفي في آن واحد »[2] ، إذ تؤدي إلى ربط النص بالواقع وتفسيره بخصوص أسبابه وليس بعموم ألفاظه[3]، وهو ما يعني في نهاية الأمر « تاريخية النصوص » التي يؤكد عليها الخطاب العلماني دائماً[4].

ولكن كيف يُنتج القول بخلق القرآن هذه النتيجة كما يتصور الخطاب العلماني ؟

إن القرآن بما أنه كلام الله ، والكلام صفة فعل وليس صفة ذات عند المعتزلة[5]، والفارق بين الأمرين أن صفات الذات تمثل منطقة التفرد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النظر عن العالم، أي قبل وجود العالم وقبل خلقه ، بينما صفات الأفعال فتمثل مجال المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم ، وإلى هذا المجال تنتمي صفة

---

(١) نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٣٣ .

(٢) السابق ص ٣١ .

(٣) انظر : العشماوي «العقل في الإسلام» ص ٦٦ ، ٦٩ وطيب تيزيني «النص القرآني» ص ٣٦٤ .

(٤) انظر : العشماوي « العقل في الإسلام » ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٥) انظر : القاضي عبد الجبار « رسائل العدل والتوحيد » ص ١٩٣ تحقيق د . محمد عمارة - مطابع الهلال ١٩٧١م و« المغني » ٧ / ٣ ، ١٥ .

الكلام التي تستلزم وجود المخاطَب الذي يتوجه إليه المتكلم بالكلام ، ولو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل أي أن كلامه قديم ، لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطَب، لأن العالم كان ما يزال في العدم وهذا ينافي الحكمة الإلهية ، أما صفات الذات فهي تلك التي لا تحتاج لوجود العالم كالعلم والقدرة والحياة فالله كما يقول المعتزلة عالم لنفسه قادر لذاته حي لذاته [1].

ويقال هنا ولكن العلم أيضاً يحتاج إلى معلوم ، والقدرة تحتاج إلى مقدور، مثلهما مثل الكلام الذي يحتاج إلى مخاطَب ، والحل الأشعري في الكلام النفسي يبغي التخلص من هذا المأزق الكلامي الذي وقع فيه المعتزلة ، فالكلام والعلم والقدرة صفات قائمة بذات الله عز وجل بغض النظر عن متعلقاتها الحادثة ، وإذا لم يكن بد من الاستدلال بالشاهد لتقريب الصورة للبشر – تعالى الله وتقدس – فإن ذلك يمكن أن يعتبر مثل الإنسان الذي يملك القدرة على الكلام ، ويملك العلم ، ويملك القدرة مع أنه لا يمارس هذه الملكات، وعدم خروجها إلى الفعل لا يعني أنها غير موجودة .

إن الكـــلام لفي الفؤاد وإنمـا جُعل اللســان على الفؤاد دليلاً

قال الإمام الغزالي : « والكلام عندنا معنى قائم بالنفس على حقيقته وخاصية يتميز بها عما عداه »[2]. وقال إمام الحرمين الجويني : « الكلام هو القول القائم بالنفس ، وإن رُمنا تفصيلاً فهو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يُصطلح عليه من الإشارات »[3].

ولكن الخطاب العلماني يستمر في مساندة التوجه الاعتزالي وإبراز فلسفته بقصد تحقيق مقاصد « فكرانية « انتُهجت سلفاً ، وتبرز هنا التفرقة الاعتزالية بين القدرة والفعل كما

---

(١) انظر : القاضي عبد الجبار « رسائل العدل والتوحيد » ص ١٨٢ . وانظر : د. نصر حامد أبو زيد « النص السلطة الحقيقة » ص ٦٨ .

(٢) الغزالي « المنخول من تعليقات الأصول » ص ٩٨ .

(٣) الجويني «الإرشاد» ص ١٠٨ – تحقيق أسعد تميمي ، بيروت ، مؤسسة الكتب الثقافية ط ١/ ١٩٨٥م، وانظر : هراوة « البعد الزماني » ص ٢٩ ، ٣٠ .

برزت تفرقتهم بين الكلام والمخاطب ، فالقدرة الإلهية مطلقة ولا حدود لها ، بحكم أنها صفة الذات الأزلية القديمة ، ولكن المقدورات قد لا تقع « ليس كل مقدور محتم الوقوع ؛ « لأن العالم متناهي والمقدورات متناهية ، وهو ما يعني أن القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأي معنى من المعاني »(١) . « الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن، وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامناً في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ »(٢) .

« وإيجاد العالم وإخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود هو أول الأفعال الإلهية ، وافتتاح للتاريخ، لأنه الفعل الذي افتتح مفهوم الزمن . خلق العالم إذن يعد واقعة تاريخية في ذاته، أي من حيث كونه حدثاً غير مسبوق إلا في العلم الإلهي على هيئة مشروع لا ندري كنهه، لذلك نقول جميعاً إن العالم مُحدَث، ولا خلاف حول مسألة حدوثه التي لا تعني شيئاً سوى زمانيته وتاريخيته »(٣) .

وعلى ذلك فإن « التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن ، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي «الوجود الإلهي » والوجود المشروط الزماني ، وإذا كان الفعل الإلهي الأول - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان ، فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالاً تاريخية بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ، وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية محدَث بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التاريخ، هكذا يتم التمييز بين القدرة الإلهية والفعل الإلهي» (٤) .

وهكذا يتم التأسيس للتاريخية بإغفال وطمس الرؤية الأشعرية التي تنقض هذا

---

(١) انظر : نصر حامد « النص السلطة الحقيقة » ص ٧٠ .

(٢) السابق : ص ٧١ .

(٣) السابق نفسه .

(٤) انظر : نصر حامد « النص السلطة الحقيقة » .

التصور الاعتزالي ، لأنه ما دام يقبل بأن تكون القدرة قديمة وهي صفة ذاتية ، ومتعلقاتها أو تجلياتها بالنسبة لنا نحن البشر محدثة، فلماذا لا يقبل أيضاً أن يكون الكلام صفة نفسية قديمة ، والدال عليها المتمثل في الألفاظ والخطاب والمصحف وغير ذلك هو المحدث ، وهو ما يقول به الأشاعرة .

ثم لماذا يُغض النظر عن إشكالية التسلسل التي تواجه المعتزلة يقول القاضي الباقلاني : « والذي يدل على نفي خلق القرآن من القرآن قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾[1] فلو كان القرآن مخلوقاً لكان مخلوقاً بقول آخر ، وذلك يوجب أن لا يوجد من الله تعالى فعلٌ أصلاً، إذ كان لا بد أن يوجد قبله أفعال وهي أقاويل لا غاية لها وذلك محال باتفاق منا ومنهم »[2]. وبذلك يظل البعد الإلهي الغيبي هو الذي يحفظ للقرآن الكريم قدسيته وتعاليه .

ولكن الخطاب العلماني يتجاهل هذه المعارضة الأشعرية ، ويظل مستمراً في وصف الأفكار المناوئة له بالأسطورية والوثنية بغية التشويش الفكراني ، والتشويه الدعائي ، لأنه يريد أن يؤسس لعلاقة جدلية قابعة في أعماقه تأبى إلا أن تُفصح عن نفسها ، وتَفضح ذاتها عندما تكشف عن وجهها الحقيقي ، فإذا هي ماركسية كاملة شاملة - سنراها فيما بعد - ومن هنا فإنه يعتبر أن الرأي الذي يتصور وجوداً خطياً سابقاً للقرآن في اللوح المحفوظ يؤدي إلى إهدار لجدلية العلاقة بين النص والواقع الثقافي[3] « والنظر إلى اللغة من منظور القِدم والتوقيف الإلهي يمكن أن يؤدي إلى عزل النص عزلاً كاملاً عن سياق الثقافة التي ينتمي إليها ، وهو الموقف الأشعري . لقد حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الإنساني ، وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل »[4].

---

(١) سورة النحل آية : ٤٠ .

(٢) انظر : الباقلاني « تمهيد الأوائل وتحقيق الدلائل » ص ٢٦٨ ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر- مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - ط ١ / ١٩٨٧ م .

(٣) انظر : نصر حامد « مفهوم النص » ص ٤٨ .

(٤) نصر حامد « مفهوم النص » ص ١٦٧ .

أما التصور الأشعري فهو تصور يجافي العقل والنص نفسه[1] ، وهو السبب في «الشيزوفرينيا» في فكر الإنسان المسلم، كناتج للتضارب بين الناسخ والمنسوخ الذي سببته فكرة الأزلية[2] .

هذا بالإضافة إلى كونه تصوراً يؤدي - بنظر الخطاب العلماني - إلى أن تصبح النصوص «مستغلقة على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته ، وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة ، وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ، ويناجي ذاته ، وتنتفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة والبلاغ والهداية والنور»[3] .

ولكن المتأمل في النصوص السابقة يجد مجازفات خطيرة وعجيبة عارية عن البرهنة أو الاستدلال ، لأن الاعتقاد بقدم القرآن لم يؤد إلى عزل النص عن الواقع ، ولم يحوِّل النصوص إلى شفرة إلهية عصية على الفهم ، بل ظلت المذاهب الإسلامية تتجاذب النص وتستند إليه كمرجعية تشريعية أو استدلالية أو برهانية ، وتنهل منه في كل العصور والأزمنة والأمكنة حلولاً لأزماتها ، وتقويماً لمشكلاتها ، وحكماً في خلافاتها ، ولم ينفصل القرآن الكريم عن المجتمعات الإسلامية حتى في العصر الحاضر ، رغم المنافسة العلمانية المدعومة بقوى مادية متفوقة لإزاحة هذا القرآن عن الواقع ، وتحييده عن الحياة ، ولم يؤد هذا إلا إلى مزيد من القناعة بحاكمية القرآن للواقع وضرورة قيادته وهيمنته على الحياة .

ولكن مراد الخطاب العلماني من إحياء المذهب الاعتزالي في هذه القضية التمهيد لإقرار مبدأ التاريخية الذي يمثل جوهر الفكر عنده ، وتحرير التأويل من سلطة المنهج السلفي ، ذلك المنهج الذي يصر - حسب رأيه - على التمسك بالأصل الميتافيزيقي للنص ، ومن ثم امتناع تأويله إلا للراسخين في العلم من الناس ، وهو في منظور هذا الخطاب « وهمٌ يبثه أصحاب المنهج السلفي حتى يحافظوا على مناصبهم وسلطاتهم ، وتكريساً لمصالحهم،

---

(١) انظر : سيد القمني « رب الزمان » ص ٢٣٦ .

(٢) انظر : السابق ص ٢٣٧ .

(٣) نصر حامد « نقد الخطاب الديني » ص ٢٠٦ .

وتقديساً لأنفسهم »[1] .

لكننا في المقابل يمكن أيضا أن نقول هنا بأن تكريس المفهوم الاعتزالي يريد منه الخطاب العلماني منافسة الخطاب الديني على المناصب والمصالح والتقديس ، والتأسيس للاهوت علماني نقيض للاهوت الديني يتربع على عرشه شيوخ جدد يمثلون الحداثة .

ومع ذلك فليس المراد هو الوقوف عند الحدود التي وصل إليها المعتزلة لأن « الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس وحده وعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية ، والموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي، والمغزى - لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية»[2] .

وهكذا يبدو أن كل ما هو تراثي لا يصلح مؤسساً لوعينا العلمي ، ومهمته تنحصر في كونه شاهداً تاريخياً على منهج تقدمي علمي ظهر ثم اندثر ، وعلينا أن نستفيد من المغزى الذي نستخلصه منه وهو أنه « إذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها ، فهي بالضرورة نصوص تاريخية »[3] .

وهكذا يؤدي القول بخلق القرآن عند العلمانيين إلى إلغاء النص وتجميده ، كما أدى ذلك لدى بعض المعتزلة إلى القول بالصرفة وتمييع مفهوم الإعجاز .

المطلب الثاني : القرآن والمسيح «الأثر التبشيري في الخطاب العلماني» :

يزعم النصارى أن القرآن الكريم أشار إلى ألوهية المسيح وذلك لأنه سماه كلمة الله ،

---

(١) سيد القمني « رب الزمان » ص ٢٢٥ .

(٢) نصر حامد « نقد الخطاب الديني » ص ٢٠٦ .

(٣) السابق ص ٢٠٦ .

وروح من الله ، ومعلوم أن كلمة الله قديمة ، فلذلك كان المسيح قديماً ، ولا يكون قديماً إلا إذا كان إلهاً [1]. ويروي الألوسي في تفسيره أن طبيباً نصرانياً حاذقاً للرشيد ناظر علي بن الحسين الواقدي المروزي ذات يوم فقال له : « إن في كتابكم ما يدل على أن عيسى عليه السلام جزء من الله تعالى وتلا قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[2]. فقرأ الواقدي قوله تعالى : ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[3] . ثم قال : إذن يلزم أن تكون جميع الأشياء جزء منه سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، فانقطع النصراني وأسلم ، ففرح الرشيد ، ووصل الواقديَّ بصلة فاخرة[4] .

ويروى عن يوحنا الدمشقي أنه كان يعلم أهل ملته مجادلة المسلمين فيقول : إذا سألك العربي ما تقول في المسيح ؟ فقل: إنه كلمة الله ؟ ثم ليسأل النصراني المسلم ، بِمَ سُمِّي المسيح في القرآن ؟ وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم ، فإنه سيضطر إلى أن يقول: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[5] فليسأل عن كلمة الله وروحه أمخلوقة هي أم غير مخلوقة ؟ فإن قال مخلوقة ، فليرد عليه بأن الله كان ، ولم تكن له كلمة ولا روح ، فإن قلت ذلك فسيفحم العربي ، لأن من يرى هذا

---

(١) انظر منار الحق رسالة في الأدلة القرآنية على صحة الديانة النصرانية ص ١٠٠ ، ١٠٣ ، ١٠٥ . وكشف النقاب عن بعض غامضات آيات الكتاب لنصر الله ميخائيل قرألي ص ١٦ . وأبحاث المجتهدين في الخلاف بين النصارى والمسلمين لنقولا يعقوب غبريل ص ٥٧ ، ٦١ . وانظر رد القمص سرجيوس على الشيخ الطنيخي ص٣٣ ، ٣٨ . وهكذا قال ابن دؤاد في مناظرته للإمام أحمد : «وقد تعلق النصارى بمثل ما تعلق به هذا فقالوا عيسى غير مخلوق لأنه قال «وكلمته ألقاها إلى مريم» انظر : للقاضي عبدالجبار « طبقات المعتزلة » ص ١٢٤ .

(٢) سورة النساء آية ١٧١ .

(٣) سورة الجاثية آية ١٣ .

(٤) انظر للآلوسي روح المعاني عند قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ سورة النساء آية ١٧١ .

(٥) سورة النساء آية١٧١ .

الرأي زنديق في نظر المسلمين»[1] .

وفي العصر الحديث أيضاً يستخدم المجادلون المسيحيون هذه المغالطة من أجل تبرير دعواهم في ألوهية المسيح عليه السلام فيقول حبيب سعيد : «المسلم السني لا يقول بخلق القرآن بل يقول : إنه منزل غير مخلوق ، وإن سألت كيف يكون القرآن غير مخلوق ، وكل المواد التي يتألف منها مخلوقة أجابك هذه المواد مخلوقة ، ولكن كلمة الله غير مخلوقة ، وأنت ترى من هذا أن اعتقاد المسلم بالقرآن هو نفس اعتقاد المسيحي بالمسيح ، فهو كلمة الله غير مخلوق ، وإنما جسده المخلوق»[2] .

لكن الغريب أن الخطاب العلماني استُلب تماماً لهذا الجدل التنصيري المسيحي ، والسبب كما يبدو هو أن هذه الفكرة تبرر لهم - كما يظنون وكما ظن المعتزلة من قبلهم - القول بخلق القرآن تخلصاً من هذا المأزق اللاهوتي الذي يفضي إليه القول بأزلية الكلام الإلهي ، هذا هو الهدف المعلن عنه بالدرجة الأولى ، لكن الهدف الحقيقي الذي لا يُعلن عنه إلا متوارياً في عبارات مبهمة هو إلغاء النص وزحزحة قداسته المركوزة في الشعور الإسلامي تحت مسميات التاريخية والأنسنة والأسطرة وغير ذلك .

ومن هنا يرى الخطاب العلماني أنه « لئن كانت الواقعة الأساسية في المسيحية هي تجسد الله في المسيح، فإن الواقعة الأساسية المعادلة في الإسلام هي تكلُّم الله في القرآن »[3] .

وهكذا فإن « الذي يقابل المسيح لدى المسلمين ليس هو النبي [ﷺ] على عكس ما نتوهم ، وإنما هو القرآن . لماذا ؟ لأن المسيح لدى المسيحيين أكثر من نبي على عكس محمد [ﷺ] الذي هو نبي فقط ، بل وبشر ، أما يسوع المسيح فقد تجسدت فيه كلمة الله أو الأب

---

(١) انظر : يوحنا الدمشقي «الهرطقة المائة» ص٧١ ط ١٩٩٧ / بيروت . بدون أي بيانات أخرى .

(٢) انظر أديان العالم لحبيب سعيد ص٢٥١ - ٢٨٧ . وانظر رد القمص سرجيوس على الشيخ الطنيخي ص٥ فما بعد وهذا التلبيس الأخير من التلبيسات القديمة التي أثارها بعض علماء النصارى في وقت مبكر ، فيروي ابن النديم عن فثيون النصراني وكان معاصراً لابن كُلاّب أنه سئل ما تقول في المسيح فقال : أقول فيه ما يقول أهل السنة في القرآن ، أعني أنه غير مخلوق . انظر الفهرست ص ١٨٠ .

(٣) انظر : جورج طرابيشي « نظرية العقل » ص ٣٦٠ .

والروح القدس ، وبالتالي فله طبيعة إلهية تماماً كالقرآن ، هكذا نجد أن الله تجسد لدى المسيحيين في شخص بشري هو عيسى ابن مريم ، وتجسد لدى المسلمين في نص لغوي هو القرآن . هنا تكمن فائدة تاريخ الأديان المقارن الذي يوضح لنا ظاهرة التقديس التي تبقى واحدة في كل الأديان على الرغم من اختلاف تجلياتها »(١) .

وهكذا تتم المساواة بين عقيدة المسلمين في القرآن وعقيدة المسيحيين في المسيح من أجل تكريس نسبية الحقيقة الإسلامية ، ودمجها في ركام من الأساطير لزحزحة تعاليها ، وتمييع تفردها، وتفتيتها في داخل المنظومات التقديسية المزيفة . وعلى ذلك يقال : « إن الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به ، وأما يسوع المسيح بصفته تجسيداً لكلمة الله ، فإنه يشبه المصحف الذي تجسد فيه كلام الله »(٢) .

إن أهل السنة – في منظور الخطاب العلماني – يَسقطون في التناقض لأنهم يرفضون التصور المسيحي للمسيح في الوقت الذي يتبنون فيه نفس التصور فيما يتعلق بالقرآن «فهم يرفضون أي طبيعة أخرى للمسيح سوى الطبيعة الإنسانية الخالصة ، ويستندون في ذلك على النصوص التي تؤكد عبودية المسيح لله عز وجل ، وتؤكد أن الطبيعة الخارقة لمولده من أم دون أب لا تعني شيئاً يغير من طبيعته البشرية ، فشأن عيسى في ذلك كشأن آدم خلقه من تراب ، والمقارنة بين القرآن والمسيح من حيث طبيعة نزول الأول ، وطبيعة ميلاد الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه » (٣) .

ثم يضيف الخطاب العلماني : « ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتين بل بنية

---

(١) انظر : هاشم صالح ، تعليقاته على كتاب محمد أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٢٣ والرأي يشاركه فيه أركون أيضاً .

(٢) انظر : أركون « السابق » ص ٢٤ .

(٣) انظر : نصر حامد « نقد الخطاب الديني » ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله ، وكـذلك عيسى بـن مـريم ﴿رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥ﴾[1] . وقـد كانـت البـشارة لمـريم ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴾[2] . وإذا كان القرآن قولاً أُلقي إلى محمد عليه السلام ، فإن عيسى بالمثل كلمة الله ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ ﴾[3] .

أي أن محمداً = مريم ، والوسيط في الحالتين واحد وهو الملَك جبريـل عليـه الـسلام الذي تمثل لمريم بشراً سوياً ، وكان يتمثل لمحمد ﷺ في صورة أعرابي ، وفي الحالتين يمكـن أن يقال إن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتـا الـديانتين، تجسد في المـسيحية في مخلوق بشري هو المسيح ، وتجسد في الإسلام نصاً لغوياً في لغة بشرية هي اللغـة العربيـة ، وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشرياً أو تأنسن الإلهي، واللغة العربية في الوحي الإسـلامي تمثل الوسيط الذي تحقق فيه وبه التحول، ويتمثل اللحم والدم – مريم - الوسـيط الـذي تحقق التحول فيه وبه في المسيحية »[4] .

إن المغالطة التي يريد أن يمررها الخطاب العلماني هي ما سيكشفه الغـزالي بعـد قليـل، وتقوم على تجاهل معنى الكلمة المقصودة في النص القرآني وهـي الكلمـة الخالقـة « كـن » وليس المسيح هو الكلمة إلا مجازاً ، لأنه خُلق بها مباشرة دون توسط أسباب طبيعية كبقيـة المخلوقات، فتسميته بالكلمة هنا تنبيه إلى المعجزة الإلهية الخارقة للمألوف ، وهو كما تقول عن شخص ذكي : فلان شعلة من الذكاء ، فهو لم يصبح شعلة بالفعـل وإنـما تريـد إبـراز الجانب الجوهري فيه وتنبه إليه، وكذلك هناك تنبيه إلى الميلاد المعجز للمسيـح عليه السلام ،

---

(١) سورة النساء آية ١٧١ .

(٢) سورة آل عمران آية ٤٥ .

(٣) سورة النسـاء آية ١٧١ .

(٤) انظر : أبو زيد السابق ص ٢٠٥ وانظر : « العشماوي « أصول الشريعة » ص ٦٩ الفكـرة نفـسها تماماً و«جوهر الإسلام » ص ١٤٣ وطيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٧٢

ولكن الخطاب العلماني يتوهم أنه كشف توهُّم أهل السنة عن طريق اجتراره لمغالطة قديمة تداولها المسيحيون عبر التاريخ في مؤلفاتهم وكشف المسلمون عوارها وقصورها دائماً أيضاً ، لكن الخطاب العلماني يتجاهل ذلك حين يقول منتشياً : «وإذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي تَوهُّم طبيعة مزدوجة للسيد المسيح ، ويصر على طبيعته البشرية ، فإن الإصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني وللنصوص الدينية بشكل عام يعد وقوعاً في التوهم نفسه » [1] .

ما هو سبب التوهم ؟ إنه هاجس دائم يراود العلماني أن يُغيِّب الميتافيزيقي ويُبرز المادي، ولا ينسى دائماً أن يتهم الآخرين بسوء القصد والنية « وينتج التوهم في الحالتين عن إهدار الحقائق التاريخية الموضوعية الملابسة للظاهرة ، والتمسك بأصلها الميتافيزيقي والإصرار على أنه وحده المفسر لها ، والمحدد لطبيعتها ، ويعد التوهم من ثم حالة فكرية ثقافية تعكس موقفاً أيديولوجياً في واقع تاريخي محدد ، وإذا كان هذا التوهم قد أدى إلى عبادة ابن الإنسان في العقائد المسيحية ، فإنه قد أدى في العقائد الإسلامية إلى القول بقدم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الإلهية ، وفي الحالتين يتم نفي الإنسان وتغريبه من واقعه لحساب الإلهي والمطلق كما يبدو على السطح ، بل لحساب الطبقة التي يتم إحلالها محل المطلق الإلهي »[2] .

إنه تهجم واضح على المنهج السلفي وذلك بجعله طبقة كهنوت تتحكم في الدين الإسلامي لإفساح المجال للحل الاعتزالي القائم على القول : «بحدوث القرآن وبأنه مخلوق لا أزلي »[3] وهذا الحل الاعتزالي يفسح المجال لإقصاء طبقة الكهنوت الديني التي تعمل لحساب أنفسها باسم الإلهي – إذا سلمنا بذلك – وتنصيب طبقة كهنوت علماني

---

(١) نصر حامد « نقد الخطاب الديني » ص٢٠٥ .

(٢) السابق نفسه . وانظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٧٢، ٣٧٣ .

(٣) المصادر السابقة نفسها .

جديدة لا تعمل لحساب الإلهي وإنما لحساب أنفسها أيضاً ولكن باسم الإنسان .

ولكن هل نتوقف عند ذلك ؟ لا ، لأننا عندئذ سنصبح في موقف « يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة ، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة »[1] . ويمكننا عندئذ أن ننظر إلى القرآن « بمثابته نصاً تاريخياً »[2] . ونتخلى عن الاعتقاد بالأزلية والقدم ؛ لأن ذلك ليس إلا تأليهاً للقرآن ، وشكلاً من أشكال التجسيد التي استُعيرت من اللاهوت المسيحي أو اليهودي[3] .

وعندئذ يصبح القرآن في متناول العبث العلماني فكل ما يمكن أن يأتي على النصوص البشرية ليس بمعزل عن النص القرآني إنه سيخضع لكل العاديات البشرية اجتماعياً وتاريخياً ومنهجياً لأن النصوص تأنسنت « إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها »[4] .

ولكن المسلمين فهموا كتاب الله حق الفهم ، ولم تحل قداسته واعتقادهم أنه دال على الصفة الأزلية القديمة لله عز وجل وهي صفة الكلام ، لم يحل ذلك دون فهمه وقراءته تعبداً واستنباطاً واجتهاداً ، و«حتى لئن سلمنا جدلاً بالمقابلة بين التجسد بالمسيح ، والتكلُّم بالقرآن فإن واقعة التجسد تخاطب في الإنسان وجدانه ، أما واقعة التكلم فتخاطب في الإنسان عقله، فالمسيحية في التحليل الأخير قصة ، أما الإسلام فخطاب موجه إلى العقل ، والمسيحي مطالَب أكثر ما هو مطالب بـ « الاقتداء بالمسيح » أما المسلم فمطالب بـ«الفهم عن الله – كما كان يقول المحاسبي – ومن هنا فإن القرآن دعوة دائمة إلى

---

(١) نصر حامد « السابق » ص ٢٠٦ ، وطيب تيزيني نفسه .

(٢) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٧٤ .

(٣) انظر : هشام جعيط «الوحي والقرآن والنبوة» ص ١٠٦ والعشماوي « العقل في الإسلام» ص ٦٠ وله «أصول الشريعة » ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٤) نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ٢٠٦

تشغيل الذهن لفهمه واستيعابه تفسيراً وتأويلاً واستباطاً »[1] .

المطلب الثالث : الكتاب الأرضي والكتاب السماوي والتأسيس للتاريخية:

وهكذا يقرر الخطاب العلماني أنه في المسيحية صارت كلمة الله إنساناً كي يصير الإنسان إلهاً ، وفي الإسلام صارت كلمة الله قرآناً يوحى ، وهو آية محمد الوحيدة والفريدة التي تحدى بها العرب فكانت الكلمة آيته الوحيدة[2] . وذلك من أجل أن يضع الوحي المتعالي في سياق التاريخ ، ويصل الإلهي بالبشري لا بشخصه بل بالنص الذي انتظم هو في سياقه[3] .

وهذا ما جعل الحضارة الإسلامية تتميز بأنها حضارة لوغوس مكتوب ، فهي بامتياز حضارة كتاب «الكتاب من حيث هو وعاء المعرفة والأداة الوحيدة لإنتاجها وتداولها»[4] . وهو ما يعني أهمية وخطورة الكلمة المكتوبة، لأن العقل «لا يظهر نشاطه إلا من خلال الكلمة»[5] .

ومن هنا يميز الخطاب العلماني بين مستويين للكلام الإلهي : الكتاب السماوي «النموذج المثالي الذي يحتوي كلية كلام الله المحوطة بالأسرار ، والتي لا سبيل إلى بلوغها: الكتاب ، القرآن ، الذكر ، الفرقان ، وبين الكتاب المعلَن التاريخي ، الكلام المبلَّغ للناس ، المرتبط منذئذ بتاريخ الخليقة الأرضي ، الكلام المنسوخ بأيدي البشر على رق، أو ورق ، مجموع في كتاب مجلد، في مصحف أقلبه وأنقله وأقرؤه وأترجمه ... التمييز نفسه يمكن أن يجري مع المسيح كلمة الله المتجسدة ومع الأناجيل »[6] .

---

(١) جورج طرابيشي « نظرية العقل » ص ٣٦٠ .

(٢) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ٤٥ .

(٣) انظر : هشام جعيط « الإسلام والقومية » حوار مع هشام جعيط في مجلة الوحدة – الرباط ١٩٨٩ م ص ١٧١ ، ١٧٢ نقلاً عن عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ٤٥ .

(٤) انظر : جورج طرابيشي « نظرية العقل » ص ٣٦٠ ، ٣٦١ .

(٥) انظر : نصر حامد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٨٣ .

(٦) أركون « نافذة على الإسلام » ص ٣٢ وله « القرآن من التفسير الموروث .. » ص ٨٢ .

وعلى ذلك فـ« إن كتب الـوحي المتتابعـة ليسـت إلا طبعـات أرضـية لهـذا الكتـاب السـماوي والنمـوذجي الأعـلى، أي أم الكتـاب، وهـذا الاعتقـاد تترتـب عليـه نتـائج وانعكاسات مطلوب من إعادة القراءة أن تتفحصها بكل انتباه »[1].

وأول هذه الانعكاسات أن المعرفة في أم الكتاب متَصوَّرة وكأنها أزلية صـحيحة كليـة أبدية، أما في الطبعات الأرضية فهي عرضـة للتنقـيح والتعـديل والمراجعـة، وثـاني هـذه الانعكاسات أن علوم اللغة تمثل المحور الأول في تنظيم المعرفة داخل مجتمعات الكتـاب[2]. وينتج عن ذلك أنه من « الضروري أن نُبين إلى أي مدى يمكن وصـف جدليـة الكتابـات المقدسة «القراءات»[3] بصفتها انعكاساً للجدلية الاجتماعية في مجتمعات الكتاب الـسماوي، ومحفزاً لهذه الجدلية »[4]. ذلك لأن الكتاب السماوي المقدس يزيد من قدسـيته أنـه يطـرح نفسه بانتماء « ماورائي » فعندما يتحول إلى كلمة مكتوبة فإن ذلـك «يبـدو بمثابـة اخـتراق لقدسيته، فهو أي القول المقدس حين يُنطَق به يغدو صنواً للوجود المتحقق »[5].

ومن هنا يمكن أن يتجلى هذا القول المقدس حين يتجسد في كتـاب مكتـوب بأنـساق ذهنيـة متعـددة ومتنوعـة[6]، « ويـبرز نـصـاً لغويـاً تاريخيـاً ينتمـي إلى مرجعيـة لغويـة وسوسيوثقافية ذات سياق تاريخي محـدد « وعـلى الباحـث أن يتناولـه مـن موقـع أدواتـه المعرفية المناسبة، وهو ما يجعل موقف المعتزلة أمراً وارداً ومقبولاً في هذا السياق[7].

بذلك يحاول الخطاب العلماني أن يمارس عملية مناورة خطيرة يمكن أن تُحقق له قبـولاً لدى بعض الأوساط الإسلامية، لأنه لا يرفض القداسة رفضاً مباشراً وإنما يقوم بتحويلها

---

(١) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٠٩.

(٢) انظر: أركون « السابق » نفسه.

(٣) يقصد هنا أركون بالقراءات الكتب المقدسة التوراة والإنجيل والقرآن فهي بنظره قـراءات مختلفـة للكتـاب السماوي « اللوح المحفوظ » نزلت بحسب الأطر الاجتماعية والثقافية للمعرفة السائدة.

(٤) أركون « السابق » نفسه.

(٥) طيب تيزيني « النص القرآني.. » ص ١٤٤، ١٤٥.

(٦) انظر: السابق ص ١٤٦.

(٧) انظر: السابق ص ٣٧٤.

من القرآن إلى اللوح المحفوظ الذي لا نعلم عنه شيئاً ، ولا يضير الخطاب العلماني في شيء فاللوح المحفوظ هو الكل والمطلق والثابت ، بينما القرآن هو الجزء والمتحرك والمتغير، اللوح المحفوظ هو اللاتاريخي بينما القرآن هو التاريخي[1] . « القرآن ليس إلا كتاباً وُجِّه في حينه عصره العصر السابع، بينما اللوح المحفوظ هو الكتاب الذي يحتوي على كل الأعمال بما فيها كتاب القرآن نفسه »[2] .

ولكن المناورة العلمانية تبدو عندما يقال في مثل هذا السياق بأن القرآن بالنسبة إلينا يعني كل شيء ، ولكنه لا يعني شيئاً محدداً مشخصاً من طرف آخر[3] ، وتعتبر هذه الانطلاقة تأسيساً لاتجاه فكري وضعي عقلاني مستنير لأنها تُكرس حرية الإنسان ومسؤوليته[4] . وذلك في مقابل اللوح المحفوظ الذي يصبح كلمة تقال لإسكات المؤمنين وتعويضهم عن المقدس « القرآن » الذي فقد تعاليه وقداسته[5] . لأن القرآن « يبدأ في الانسلاخ عن نمط الوجود الثابت الممثل باللوح المحفوظ ... ليتحول إلى نص يخاطب البشر، أي حالما يتموضع بشرياً ... وفْق تحرك وتغير مصالح البشر ... وحالئذ كان لا بد من مواجهة النتيجة التالية والإقرار بها : ما لله مجسداً بـ « اللوح المحفوظ » وما للناس مجسداً بـ « القرآن »[6] .

هذا الموقف كان نتيجة قاد إليها الرفض القاطع لتجسد الله مسيحاً ، ومن ثم لتجسد الله قرآناً ، وهو « ما قضى نهائياً على التصور القائم على ثنائية التوافق بين المطلق اللاتاريخي

---

(١) انظر: طيب تيزيني «النص القرآني..» ص٣٧٧ وانظر : أركون «القرآن من التفسير الموروث ..» ص٢٢ .

(٢) السابق ص ٤٢٥ .

(٣) انظر : السابق نفسه .

(٤) انظر : السبق نفسه .

(٥) يبدو أن محمد النويهي في كتابه « نحو ثورة في الفكر الديني » هو أول من حاول استغلال هذه التفرقة بين القرآن واللوح المحفوظ للتأسيس للتاريخية والخطاب العلماني يعول على أطروحته كثيراً باعتباره صوتاً أزهرياً انظر : نحو ثورة في الفكر الديني « محمد النويهي » ص٢٩ فما بعد .

(٦) تيزيني السابق ص ٣٧٨ وانظر : أركون « القرآن من التفسي .. » ص ٢٢ .

قرآناً ، وأحل محله التصور القائم على ثنائية التباين والتفارق بين المطلق اللاتاريخي إلهاً ، والنسبي التاريخي قرآناً »[١] .

القرآن تاريخي في منظور الخطاب العلماني لأنه كلام مبلغ للناس ومنسوخ بأيدي البشر ، ومطبوع في مجلد « مصحف » ويُقرأ ويُنقل ويُقلب ويُترجم فأصبح كأي كتاب آخر مادي مُنتَج عن طريق تقنيات الحضارة والطباعة . أما اللوح المحفوظ فهو المحوط بالأسرار والذي لا سبيل إلى بلوغه [٢] .

المطلب الرابع : القرآن والمصحف أو الشفهي والكتابي أو الخطاب والنص «ركيزة أخرى للتاريخية » :

بناء على ما رأينا في التفرقة بين اللوح المحفوظ والقرآن المنزل فمن الأفضل – لدى الخطاب العلماني – أن نتحدث عن خطاب قرآني في المرحلة الأولية من تبليغ النبي ﷺ له وليس عن نص قرآني ، أما تدوين مجموع هذا الخطاب المنزل فقد جرى فيما بعد حيث أصبح نصاً قرآنياً . وهذا التفريق يتخذ أهمية عظيمة على ضوء الألسنية الحديثة ، فالخطاب هو البلاغ الشفهي وليس من الضروري أن يحتوي النص المكتوب على كل هذا البلاغ[٣] .

«فالرسالات التي نقلها أنبياء بني إسرائيل ويسوع المسيح عليهم السلام ومحمد ﷺ كانت أولاً بيانات شفهية سمعها وحفظها التلاميذ الذين تصرفوا فيما بعد كشهود ونقلة لما سمعوه ورأوه ، وفي جميع الأحوال ، ومهما يكن الوضع اللاهوتي لأول تبليغ للرسالة فقد كان هناك انتقال إلى النص ، تثبيت كتابي للرسالة التي جُمعت في ظروف تاريخية ، وينبغي أن تكون غرضاً – وقد كانت كذلك – للرقابة التي يرضى عنها المؤرخ فيما بعد على نحو ما»[٤] .

---

(١) السابق ص ٣٧٩ .

(٢) انظر : أركون «نافذة على الإسلام» ص ٣١ وانظر له : «القرآن من التفسير الموروث إلى ..» ص ٢٢ ، ٨٢ .

(٣) انظر : أركون « نافذة على الإسلام » ص ٥٣ ، ٦١ ، ٦٢ و « الفكر الإسلامي نقد واجتهاد » ص ٧٧ .

(٤) أركون « نافذة على الإسلام » ص ٥٧ وله « الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد » ص ٨١ ، ٨٦ .

وقد ثُبِّتت هذه النصوص « بحسب إجراءات ضبطتها وأشرفت عليها هيئات دينية في مجموعات مدونة رسمية مغلقة ، رسمية : لأنها ناتجة عن جملة من القرارات المُتَّخَذة من قبل سلطات روحية تعترف بها الجماعة ، ومغلقة : لأنها لا يسمح لأيٍ كان أن يضيف أو يحذف كلمة أو يعدِّل قراءة في المجموعة المدونة التي اعتُبرت صحيحة ، والواقعة التاريخية الحاسمة التي لا رجعة عنها والمشتركة بين التقاليد الثلاثة المدونة [يقصد التوراة والإنجيل والقرآن] هي أن التنزيل لم يعد في متناول المؤمنين إلا انطلاقاً من المجموعات المدونة الرسمية المغلقة التي تسمى عادة الكتاب المقدس أو كلام الله »[1] .

« فلفظ القرآن لا يصح أن يُطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته، أما ما جُمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودُّون « بين دفتين » فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ﷺ ، ولم يأمر به ، فعارض عمر بن الخطاب مثلاً الرأي الذي رآه أبو بكر في هذا الشأن قبل أن يشرح الله صدره لمبادرة الخليفة، وترددوا حتى في الاسم الذي سيطلقونه على هذه الظاهرة قبل أن يستقر الأمر على نعتها بـ «المصحف» ثم كان توحيد هذه المدونة بقرار سياسي »[2] .

وهكذا - بنظر الخطاب العلماني - لقد ضاع البلاغ الشفهي الأول وإلى الأبد[3] . ومن الضروري الآن التفريق بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية باستخدام وسائل التحليل الأنتروبولوجي الذي يحلل التنافس القائم بين العقل الشفهي والعقل الكتابي[4] . وسنكتشف أن عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب والناجز تطرح مشاكل عديدة لا أحد يفكر فيها[5] فلم تتشكل « المدونة الرسمية المغلقة

---

(١) أركون « نافذة على الإسلام » ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٢) عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٤٩ .

(٣) انظر : أركون «القرآن من التفسير الموروث إلى ..» ص ٣٨ وله «قضايا في نقد العقل الديني» ص ١٨٧ .

(٤) انظر : أركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٢٠ .

(٥) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٨٧ .

الناجزة، الجاهزة، النهائية « المصحف » إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يُدوَّن وإنما هناك أشياء تُفقَد أثناء الطريق »[1].

بناء على ذلك فإن الخطاب العلماني وكما فرق بين اللوح المحفوظ والقرآن، فإنه يفرق بين القرآن والمصحف، فالقرآن هو ما يدل على التلاوة المطابقة للخطاب المسموع وليس المقروء أو المكتوب، أما المصحف فهو ما يدل على النص المكتوب المدوَّن في عهد الخليفة الثالث عثمان[2] قال أركون: « قلت المصحف ولم أقل القرآن لأنه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بأيدينا يومياً، ولأنه يقابل التوراة والإنجيل بالضبط، فهو كتاب مؤلف من صفحات سُجِّل فيها الخطاب القرآني بالخط المعروف »[3]، فتحول إلى كتاب مادي متداول بين الناس، ينتج بواسطة تقنيات الحضارة المعروفة[4].

وهذا التحول والانتقال من المرحلة الشفاهية إلى الكتابية أو من المرحلة المتعالية المقدسة إلى المرحلة العادية التاريخية قد حصل في إطار سياق ثقافي وسياسي واجتماعي محدد تماماً بمعنى أنه يمكن للمؤرخ أن يتعرف على حيثياته بشكل صحيح إذا ما استفاد من منهجيات علم التاريخ الحديثة[5]، ويعيد الطابع التاريخي إلى كل ما نزعت عنه

---

(١) أركون « السابق » ص ١٨٧، ١٨٨.

(٢) انظر: أركون « الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد » ص ٧٧ و « نافذة على الإسلام » ص ٥٣ وخالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ١٧٤ وانظر: عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص٤٧، ٤٨، ٤٩ وانظر: سيزا قاسم « القارئ والنص » ص ٤٨، ٤٩ ونائلة السليني « تاريخية التفسير القرآني » ص ٩.

(٣) أركون « الفكر الإسلامي نقد واجتهاد » ص ٨١ وانظر: عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٤٩.

(٤) انظر: أركون « من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر » ص ٥٩، و« نافذة على الإسلام » ص ٦٢ وخالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ١٨٢.

(٥) انظر: أركون « من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .. أين هو الفكر المعاصر » ص ٥٩، وخالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ١٨٣.

الصبغة التاريخية[1] .

وهو أمر « من شأنه أن يزعزع جميع الأبنية التقديسية والتنزيهية التي بناها العقل اللاهوتي التقليدي»[2]، لأن التاريخية هي « فرز ما هو تاريخي عما هو تبجيلي تضخيمي»[3]، والتفريق بين المرحلة الشفاهية والمرحلة الكتابية للقرآن يخدم هذا الغرض لأن الكلام المقدس عندئذ « لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشرياً ... وهي في تقديرنا تلك اللحظة التي نطق بها محمد [ﷺ] فيها باللغة العربية » [4] ، وعندئذ فـ « ما هو خارج اللغة وسابق عليها أي الكلام الإلهي في إطلاقيته لا يمت لنا نحن البشر بصلة ... وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة » [5] .

وهكذا يُصدر الخطاب العلماني « فرمانات » استبدادية يحتكر فيها المنهج الصحيح للتعامل مع كتاب الله عز وجل فكل منهج يجب أن يظل - حتى لا يوصم بالأسطورية والخرافة –في داخل الدائرة اللغوية التي يرتضيها الخطاب المذكور ، لأنها دائرة محايثة للمادة والإنسان ، وكل حديث عن الغيب لا يمت لنا نحن البشر بصلة ، مع أن وجودنا وكينونتنا وكل معتقداتنا الأساسية لا يمكن فصمها عن الغيب . ولكن الحقيقة أن ماركس هو الذي يتحدث .

* * *

(١) انظر : أركون «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر» ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢) أركون « نافذة على الإسلام » ص ٦٣ .

(٣) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٩٣ .

(٤) نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص٩٧ وانظر : إلياس قويسم «إشكالية قراءة النص» ص ١١٣ .

(٥) السابق ص٩٢ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية القراءة ، النص القرآني » ص ١١٣ .

المبحث الثاني
تعقيب ونقـــد

المطلب الأول : الفرق بين الرؤية الاعتزالية والرؤية العلمانية «البعد الإلهي» :

لم يكن المعتزلة متسقين مع أنفسهم عندما أثبتوا لله عز وجل الصفات المعنويـة جميعهـا وهي كونه عليماً ، حياً ، سميعاً ، بصيراً ، ولم يثبتوا معها الـصفة الـسابقة وهـي كونـه عـز وجل متكلماً وإنما قالوا إن معنى كونـه متكلمـاً داخــل في العلــم إذا كـان إخبــاراً ، وفي الإرادة إذا كـان أمراً أو نهياً [(١)] . مع أن الكلام صفة زائدة على معنى كل من صفتي العلـم والإرادة فلماذا يرفضون كونه متكلماً مع أن ذلك كإثبات كونه عليماً وقديراً وحياً وسـميعاً وبصيراً .

ولكن ما دام المعتزلة يثبتون لله عز وجل معنى الكلام ويدخلونه تحت مسمى العلم أو الإرادة فهم إذاً قد سلموا مع أهل الـسنة والجماعـة بثبـوت المعنـى الـذي يـسميه هـؤلاء «الكلام النفسي » ويبقي الخلاف حول الألفاظ والتسميات، فما يسميه الأشاعرة وغـيرهم بـ« الكلام النفسي » يسميه المعتزلة بـ« العلم » أو « الإرادة » [(٢)] .

ولكن المؤسف أن الخطاب العلماني يطيب له أن يلعب بالعقول ويـزور الحقـائق ، ولا يشعر أدنى شعور بأنه يخون العلم والأمانة ، ولعل ذلك عائـد إلى طـول ملازمتـه للباطـل واستئناسه إليه مما ولد بينهما ألفة تعود نتائجهـا الـسلبية عـلى الفكـر بكثـير مـن التـشويش والاضطراب .

وإلا فما هو الفرق بين الرؤية السنية والاعتزالية إذا كانوا جميعاً يعتبرون القرآن الكـريم كـلام الله عــز وجــل ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[(٣)] .

وإذا كانوا جميعاً يقرون بأن هذا الكلام يؤول أو يـدل عـلى صـفة إلهيـة هـي الكـلام عنـد

---

(١) انظر : القاضي عبد الجبار « رسائل العدل والتوحيـد » ص ١٩٦ تحقيـق د . محمـد عـمارة – دار الهـلال ١٩٧١م وانظر : د . محمد سعيد رمضان البوطي « كبرى اليقينيات الكونية » ص ١٢٦ ، ١٣٠ .

(٢) انظر : د : البوطي « كبرى اليقينيات الكونية » ص ١٢٧ .

(٣) سورة فصلت آية٤٢.

الأشاعرة، والعلم أو الإرادة عند المعتزلة، ففيه لدى الطرفين بُعْدٌ إلهي غيبـي مفـارق مطلـق متجاوز للزمان والتاريخ. وجمهور الأمة متفقون على أن الألفاظ المدونـة بـين دفتـين حادثـة مخلوقة وأن القديم هو المدلول، وأن هذا الجزء الحادث جزء من اللوح المحفوظ، وأن اللوح المحفوظ بما فيه أيضاً مخلوق، وأنه لا قديم إلا الله عز وجل بصفاته العلى ومنها صفة الكلام.

والسؤال: هل يؤدي قول المعتزلة بخلق القرآن إلى النتيجة التي يولدها العلمانيون مـن هذا القول؟ وهي أن يصبح القرآن كتاباً عاديـاً، مُخـتَرَق القداسـة، محـصوراً بعـصر مـن العصور؟

لم يكن القرآن كتاباً عادياً لدى المعتزلة بل هو كتاب معجز بنظمه وتأليفه وأخباره عنـد جمهورهم وإن كان قد نسب إلى النظام القول بالصرفة[1] فقد رد عليه أصحابه [2]، وبـرأه من ذلك بعضهم[3] . على أنه حتى لو ثبت ما نسب إلى النظام فإنـه يُعـدّ القـرآن معجـزاً بأخباره عن الغيبيات، وبأن الله أعجز العباد عن الإتيان بمثلـه، ممـا يحفـظ للقـرآن بعـده الإلهي والغيبي والإعجازي الذي يسعى لزحزحته العلمانيون.

فلم يتأنسن القرآن الكريم كما يزعم العلمانيون نتيجة للأطروحة الاعتزاليـة وإنـما هـو لديهم مرتبط بمصدره الإلهي، ومـشدود إلى كيانـه المطلـق «العلـم، الإرادة»، وهـم لا يختلفون في ذلك عن الأشاعرة حيث يعيده هؤلاء إلى «الكـلام» وسـموه الكـلام النفـسي تميـيزاً له عن الكلام اللفظي المخلوق.

لقد كان المعتزلة من أشد الناس إيماناً بالقرآن والإسلام وقد كان لهم الـبلاء الحـسن في مواجهة الزنادقة والملحدين بالحجة والبرهـان، أمـا العلمانيـون فـلا يحظـى أغلـبهم بهـذا

---

(١) انظر: البلخي «مقالات الإسلاميين» ص ٧٠ وهو جزء خاص بالمعتزلة موجود ضمن كتـاب فـضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. وانظر: تنـزيه القرآن عن المطاعن للقـاضي عبـد الجبـار ص ٢٣٢، ٢٣٣ وانظر: أحمد قوشتي «حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة» ص ٨٠.

(٢) الجاحظ في رسالته «نظم القرآن».

(٣) انظر: الخياط «الانتصار» ص ٦٢، ٣٦.

الشرف ، ولا يُعبرون عن مطامح الأمة ، ولا عن آمالها ولا يشعرون بآلامها ، بل هم مع كل المناوئين لها ، والهادمين لثوابتها ، والحريصين على إذلالها ، والمصدعين لبنيانها ، ولا يُنظَر إليهم اليوم إلا بعين المقت أو الريبة أو الحذر ، فهيهات أن يكون لهم شرف الانتساب إلى المعتزلة .

المطلب الثاني : المماثلة بين القرآن والمسيح في التجسد لون من المغالطة :

وأما عن المماثلة بين القرآن والمسيح في التجسد فهو ليس غريباً أن يصدر من مبشر أو مستشرق كل همه أن ينثر الشكوك والشبهات بين المسلمين دون مبالاة بالحقيقة التي تعترض طريقه ، وإنما الغرابة في أن يتبنى ذلك رهط من المفكرين « التنويريين » وهم على علم يقيني بأن ما بين القضيتين كما بين المشرقين .

أفلا يعلم هؤلاء أن النصارى يعدّون المسيح إلهاً ، وانه أحد الأعمدة التي يقوم عليها الثالوث العجيب ، وأنه في نفس الوقت ابن وإله وروح قدس ، وأنه في نفس الوقت يُصلب ويُقتل ويُهان أشد الإهانة فهل المسلمون يعدّون القرآن إلهاً، أم أنهم يسمونه « كلام الله » و« كتاب الله »عز وجل ؟ وهذه الكلمة وحدها ترد على الملبسين والخالطين لأن القول بأن القرآن « كلام الله شيء » والقول بأن « المسيح إله » شيء آخر .

إن ما يزعمه النصارى والعلمانيون –كما رأينا – من أن اعتقاد المسلمين في القرآن كاعتقاد النصارى في المسيح ، من كون الحروف والجسد مخلوقات ، والكلمة والكلام ليسوا بمخلوقين ، فالإجابة : لا تحتاج إلى كثير تدبر ، لأننا نحن نعتقد أن الكلام صفة لله عز وجل وبالتالي فإنها لا يمكن أن تكون مخلوقة، لأن الله عز وجل قديم بذاته وصفاته ، أما عن حقيقة هذه الصفات ، وما هو كنهها ؟ فلا يمكن لأحد أن يتجرأ على ذلك ، لأنه لا يمكن لأحد أن يدرك كنه الذات الإلهية أو كنه صفاتها ، ولكن يمكن لنا أن نستدل بالعقل على أنه عز وجل موصوف بكل صفات الكمال ، ومنزه عن كل صفات النقصان .

أما النصارى فلا يعتقدون أن المسيح هو صفة من صفات الله ، وإنما يعتقدون أنه ابن الله، وأنه إله قديم موصوف بكل ما هو موصوف به أبوه ، ومساوٍ له في الذات

والصفات[1] . وحتى لو قالوا إننا نعتقد أن المسيح هو صفة لله عز وجل فلا يمكنهم ذلك ، لأنهم يغايرون بين الآب والابن ، فالابن أصغر من أبيه ، وسيقعد على يمينه يوم الدينونة ، وهو الذي نزل وتجسد ، والآب لم ينزل ولم يتجسد ، وعندهم لكل إله من هذه الآلهة الثلاثة مهمة ، فالآب هو الفادي الذي ضحى بابنه الوحيد ، والابن هو المخلص المتبرع بالفداء على الصليب ، والروح القدس مهمته الإلهام والتسديد[2] ، فالآلهة عندهم ثلاثة منها الابن ، بخلافنا نحن المسلمين ، فالإله عندنا واحد ، والكلام صفة من صفاته الكثيرة سبحانه وتعالى .

ثم ألا يعلم هؤلاء أن كلمة الله تعالى هي قوله « كن » ولئن كان معنى هذه قديماً فإن ذلك لا يقتضي أن يكون متعلَّقها أيضاً قديماً ، ولقد علم العقلاء وعامة علماء العربية أن عيسى ابن مريم ليس هو نفس كلمة « كن » ولكنه متعلَّقها وإنما أخبر الله عن عيسى عليه السلام بالكلمة نفسها مبالغة في بيان هذا التعلق ، ومبالغة في تنبيه الذهن إلى أن خلقه إنما كان بمحض إرادة الله تعالى التي تمثلت في قوله تعالى : « كن »[3] . ولو كان متعلق الإرادة قديماً مثل الإرادة نفسها لكان العالم كله قديماً ، إذ هو ليس إلا نتيجة إرادته سبحانه وتعالى وقوله له : كن » . ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾[4] . فكما يقول الله تعالى لكل شيء يريد خلقه : « كن فيكون » كذلك قال الله تعالى عن عيسى ابن مريم كن فكان مخلوقاً ، وكما أن الأشياء كلها حادثة في خلقها وإن تعلق بها خطاب الله القديم ، فكذلك عيسى ابن مريم عليه السلام حادث في خلقه وإن تعلق به خطاب الله القديم[5] .

---

(١) انظر : لحبيب سعيد « أديان العالم » ص ٢٥١ .

(٢) انظر : الدين المسيحي لمجموعة من المؤلفين ص ٣ .

(٣) انظر : د . البوطي « كبرى اليقينيات الكونية » ص ١٢٩ . راجع للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله رسالته «الرد على الزنادقة والجهمية» ص ٣٢ .

(٤) سورة النحل آية ٤٠ .

(٥) انظر : د. البوطي السابق نفسه .

ولكن الغزالي يتولى نقض هذه الشبهة ببيانه الناصع ، وحجته الباهرة فيقول : السبب العادي في تكوين كل مولود هو ما نعرفه من الجماع ، الذي يتم في شروط معينة يحصل من خلاله العلوق ، وكل شيء له سبب قريب وسبب بعيد ، فالأكثر إضافته إلى سببه القريب ، فيقال عند رؤية الرياض الخضر المنداة التي تتقاطر المياه منها : انظر إلى صنع المطر ، ولكن الصانع الحقيقي هو الله عز وجل ، ولو رأى الرياض الخضراء دون أن يتذكر المطر أو يراه لقال : انظر إلى صنع الله عز وجل ، فيصرح بالسبب الحقيقي لغياب السبب العادي القريب [1] .

فإذا اتضح هذا فنقول : السبب القريب في حق عيسى عليه السلام [أي الجماع] لما دل الدليل على عدم وقوعه ، أضيف خلقه وتكوينه إلى السبب البعيد وهو الكلمة ، لأن كل شيء مخلوق بكلمة الله عز وجل القائل بها لكل مخلوق : « كن » فإذا هو كائن ، فلهذا السبب صرح في حق عيسى عليه السلام بالسبب الحقيقي ، إشارة إلى انتفاء السبب العادي القريب في خلق كل إنسان ، وهو اللقاء بين الرجل والمرأة في شروط معينة .

ثم أوضح القرآن ذلك بقوله : ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾[2] . يريد أن الولد إنما يتكون من إلقاء المني إلى أمه ، وهذا المولود لم يخلق إلا بإلقاء الكلمة إلى أمه التي هي عبارة عن الأمر بالتكوين ، فالإلقاء مجازيٌّ إذن[3] ، وقد ورد مثل ذلك في حق آدم عليه السلام لما اشتركا في عدم التكوين عن الأسباب العادية حيث يقول عز وجل : ﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾[4] . والله عز وجل لا يد له[5] ، وإنما المراد خلقته بقدرتي ،

---

(١) انظر الرد الجميل ص ٣١٠ .

(٢) سورة النساء آية ١٧١ .

(٣) انظر الرد الجميل للغزالي ص٣١٠ – ٣١١ . وانظر الجواب الصحيح لابن تيمية ص١٦٥ – ٢/١٦٦ . وانظر للقاضي عبد الجبار تثبيت دلائل النبوة ص ١/١١٦ . والمغني له أيضاً ص ١١١ - ١١٢ / ٥ . وانظر للجاحظ المختار في الرد على النصارى ص ١٢٢ .

(٤) سورة ص آية ٧٥.

(٥) طبعاً اختار الغزالي هنا أن يؤول اليد بالقدرة ، وهو اختيار مناسب في الجدل مع النصارى ، وهو أحد

إشارة إلى أنه لم يتكون من منيٍّ ، وإنما كوِّن بقدرتـه عـز وجـل ، ويـشير بـذلك إلى فـوات السبب العادي ، وإذا فات السبب العادي أضيف إلى السبب البعيد المشبه بـالحقيقي وهـو كلمة الله عز وجل . وقد جاءت المماثلة صريحةً في قوله عزّ وجـل : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ﴾[1]. وكذلك قوله جلّ شـأنه : ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ أي هو روحٌ تكوينها صادرٌ عنه تعالى منفكاً عن الأسـباب العاديـة التـي تضاف إليها الأشياء عادةً[2] .

المطلب الثالث : لم تنفصل في القرآن المشافهة عن الكتابة وتلازم دائما الحفظ بالصدور والحفظ بالسطور :

وأما عن تفريقهم بين القرآن والمصحف ، أو بين كونه خطاباً شفهياً وبـين كونـه نـصاً مكتوباً فهو تفريق إن كان يصح ويُقبل في كل النصوص الأخرى سـواء كانـت بـشرية أو سماوية ، فإنه لا يصح في القرآن الكريم بالذات ، لأن التلازم بـين القـراءة والكتابـة ميـزة اختص الله عز وجل بها كتابه الكريم ، والعلمانيون في هذا الصدد يتجاهلون أن المعتمـد في حفظ القرآن الكريم بالدرجة الأولى هو المشافهة ، والكتابة تأتي مرحلة ثانيـة وثانويـة ومـا يتلوه المسلمون اليوم ، وما يتلوه ملايين الأطفال في كتاتيبهم هو نفسه الذي تـلاه جبريـل عليه السلام على قلب محمد ﷺ .

لقد كان النبي ﷺ يُتعب نفسه في التلفظ بالقرآن بين يدي جبريل عليـه الـسلام خوفـاً عليه من الضياع والنسيان فطمأنه البيان الإلهـي بقولـه : ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾ ﴾[3] .

الأوجه التي يراها الغزالي صالحة لحمل اللفظ عليها لأن فيها تنـزيهاً للباري عز وجل عـن الجـسمية ، ولكن الأولى أن نقول إن لله عز وجل يداً كما قال ، حتى لا ننفي ما أثبته الله عز وجل لنفسه .

(١) سورة آل عمران آية ٥٩ .

(٢) انظر : للغزالي «الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل» ص ٣١٠ – ٣١١ وانظـر للـرازي التفـسير الكبير ص ١١٧ / مجلد ٦ جزء ١١ .

(٣) سورة القيامة آية ١٦ ـ ١٩ .

ومع ذلك فماذا كان يفعل النبي ﷺ عندما تتنزل عليه الآيات ؟ كان النبي ﷺ عندما تتنزل عليه الآيات يبادر إلى أمرين :

الأمر الأول : تلاوة الآيات مباشرة على صحابته فيتلقفونها من فمه الشريف ﷺ بنفس الحركات والسكنات والنغمات والإيقاع والمدود ، وهو وارد كثيراً في نصوص السنة ، «فلما كشف عنه تلا علينا» وكذلك ورد عن بعض الصحابة القول : أن النبي ﷺ كان يُحفظِّهم الآيات لاحظ « يحفظهم » فلا يغادرونها إلى غيرها حتى يتعلمون ما فيها من العمل . وكان الصحابة يمرؤن أمامه فيقول ﷺ هكذا أُنزل . وكان ﷺ يؤمُّهم كل يوم ثلاث مرات في الصلوات الجهرية ، يرتِّل أمامهم الآيات ، وهم في حالة إصغاء كامل فيحفظون منه ﷺ حتى مواقع أنفاسه الشريفة ، ثم نقلوا ذلك كاملاً إلى من بعدهم ، ومعلوم أن عدداً كبيراً من الصحابة كانوا يُسمَّوْن القراء وما ذلك إلا لاهتمام النبي ﷺ بعملية القراءة الشفهية واعتبارها الأساس الأول لتبليغ الرسالة إلى الأجيال اللاحقة .

الأمر الثاني : كان النبي ﷺ يستدعي كتاب الوحي ليكتبوا له الآيات في مواضعها التي أرشد إليها جبريل عليه السلام وقد بلغ عدد هؤلاء الكتاب أربعين كاتباً فكانت إذن عملية القراءة والكتابة متلازمتين ولم يكن هناك أي انفصال بينهما يتعلق به العلمانيون .

لم نقصد هنا الاستقصاء والاستفاضة ولذلك لم نورد نصوص السنة التي تكذب دعاوى العلمانيين وتفضح جهلهم ، فقط أردنا هنا أن نلفت الانتباه إلى الأسس التي يتجاوزها الخطاب العلماني ويتجاهلها ويقفز فوقها لأنها تفند مزاعمه ، وتقوض دعائمه .

* * *

الفصل الرابع

مدخل علوم القرآن

المبحث الأول : أسباب النزول .
المبحث الثاني : ما نزل على ألسنة الناس .
المبحث الثالث : النسخ .
المبحث الرابع : المكي والمدني .



تمهيد :

علوم القرآن أساس محوري للتاريخية في الخطاب العلماني :

لم تحُلْ قداسة القرآن الكريم بين المسلمين وبين فهمهم له فهماً يستند على أسس واقعية حياتية ، ولم يقصِّروا في ابتكار الآليات ، واستثمار الدلالات التي تعينهم على تحقيق الارتباط الدائم والتعايش المتواصل، والتجادل المستمر بين النص القرآني والواقع المعيشي، ومن هذه الآليات الموظَّفة لخدمة النص في قيادته وتوجيهه لحركة الحياة كانت علوم القرآن « كالنسخ ، وأسباب النزول ، والمكي والمدني ، والتنجيم ، والقراءات» . وقد تُنُوِلَت هذه العلوم بالدراسة والتمحيص حتى قيل عنها إنها نضجت حتى احترقت ، وما ذلك إلا بدافع الشعور بالمسؤولية العلمية المرتكزة على إيمان حقيقي بضرورة فهم النص القرآني وتحكيمه في كل مستجدات الحياة ، لأنه رسالة الله عز وجل إلى البشر في كل زمان ومكان فالهاجس الذي يحركهم « هو هاجس معرفي » [1] . ومحرك القراءة « هو الكشف والاستقصاء والبحث » [2] عن معاني النص ودلالاته ، وذلك من أجل الاعتقاد والعمل بها ، فالاعتقاد والعمل غايات أساسية يهدف إليها النص ، وليس مجرد الفهم أو الاستنباط أو التأمل المجرد » هذا ما حصل قديماً في مراحل التأسيس والتدوين ، وفي عصور الإشعاع والازدهار ، ابتداءً من الشافعي وانتهاء بالزركشي في مصر ، أو بالشيرازي في فارس ، مروراً بابن رشد في المغرب ، فضلاً عن سائر الأعلام الكبار الذين قرؤوا النص كلٌّ بلغته ، وفي مجاله ومن موقعه قراءة مُنتجِة خلاقة تنويرية ، وذلك بصرف النظر عن المذاهب التي تبنوها والعقائد التي دافعوا عنها »[3] .

« وليست هذه العلوم وليدة رغبة في الترف العلمي عند المسلمين ، بل هي نتيجة حاجة أوجدتها طبيعة ودراسة هذا الكتاب الكريم ، فهو قبل كل شيء كتاب سماوي

---

(١) إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٦٤ .

(٢) السابق نفسه .

(٣) عي حرب « نقد النص » ص ٢٠٤ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص .. » ص ٦٤ .

المصدر ، إلهي التنزيل ، وهو كتاب عبادة ومنهج حياة »[1] .

وهكذا رغم اعتقاد العلماء المسلمين بقداسة النص وتعاليه وإعجازه ، فإن ذلك لم يكن حاجزاً أمامهم لتوظيف آليات علمية ، ومناهج بشرية لفهمه ، ولم يعكر عليهم اعتقادهم بأن للنص بعداً غيبياً في اللوح المحفوظ ، أو في الدلالة على مصدره الإلهي ، ولم يعكر عليهم ذلك التوظيف الواقعي للنص ، واستنزاله على أنماط الحياة المختلفة .

« ومن المعلوم أن الجهود التي بذلها علماء التفسير قد أثمرت علماً صحيحاً له موضوعه وأصوله ، وله مسائله ونظرياته كما تجلى ذلك على نحو خاص في « البرهان في علوم القرآن للزركشي » وهذا هو منطق العلم والبحث »[2] .

ولكن الخطاب العلماني يريد أن ينحوَ بهذه العلوم القرآنية منحىً آخر ، يريد أن يوظفها توظيفاً مختلفاً ، وما هو مُعلَن عنه من هذا التوظيف أنه يريد خدمة النص القرآني ، وتخليصه من الإطار «التقليدي» ، أو «الكلاسيكي» ، ولكن المُضمَر بين سطوره هو فكرانيات مختلفة ، فالماركسي يبذل كل جهده لمركسة النص تحت مسمى الواقع ، والفيورباخي كل همه أن يغيب الإلهي تحت مسمى الإنسان ، وتتصارع الفكرانيات في الخفاء للسيطرة على النص ، والكل يعلن انتماءه إلى الإسلام ، والكل يعلن سخطه على السلف والقديم ، والكل يعدّ نفسه داعية التنوير ، ومجدد العصر .

فماذا يريد الخطاب العلماني من علوم القرآن ؟ يجيب قائلاً :

« ومن خلال علوم القرآن : أسباب النزول ، والمكي والمدني ، والناسخ والمنسوخ وغيرها من علوم القرآن نكتشف أن القرآن نص لغوي نزل على مدى أكثر من عشرين عاماً ، نزلت الآية أو مجموعة من الآيات حسب الوقائع ... »[3] .

---

(١) د. عمادالدين الرشيد « أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص » ، أطروحة دكتوراة – جامعة دمشق كلية الشريعة ١٩٩٨ – ١٩٩٩ م / ١٤١٩ ه ص ٢ إشراف د . نور الدين عتر .

(٢) علي حرب « نقد النص » ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٦٤ .

(٣) انظر : نصر حامد أبو زيد حوار معه « مجلة العربي » عدد ٤٥٠ مايو ١٩٩٦ ص ٦٩ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٦٥ .

نكتشف أن القـرآن نص لغـوي!!

كلمات تثير الإشفاق!!

لأنه فجَأَك وأفرحك حين بشّرك بأنه سيكتشف ، ثم خيَّبك حـين لم يكتـشف شـيئاً !! والخيبة بعد البشرى يكون وقعها عظيماً على النفس . إن القرآن نـص لغـوي منـذ أن قـرأه جبريل على قلب النبي ﷺ ، والقرآن نفسه يعلن لكل الناس هذه الحقيقة أنه « نـزل بلـسانٍ عربي مبين » [1] في آياتٍ كثيرة ، فالأمر ليس بحاجة إلى اكتشاف ، لأن علماء المسلمين منذ الشافعي إلى هذه اللحظة يدرسون القرآن باعتباره نصاً لغوياً دراسات أصولية ، وفقهيـة ، وكلامية ، وفلسفية، وعرفـانية ، وكونية .

إلا إذا كان المقصود بالاكتشاف هو اكتشاف البعـد الماركـسي في القـرآن الـذي يعطـي الأولوية للواقع والمادة ، ويطمس الغيب والألوهية فإن ذلك بحق هو اكتـشاف بوزيـدي صرف . فالنص اللغوي الذي يريده أبو زيد هو النص الذي تَشَكَّل من الواقـع والثقافـة ، وارتبط بجذوره الشعرية والسجعية ، وخضع لـما تخـضع لـه النـصوص البـشرية ، وهـي مسائل سنعود إليها مفصلاً فيما بعد إن شاء الله عز وجل .

ولكن لنبق مع السؤال الذي طرحناه ، وماذا يريد العلمانيون أيضاً من علـوم القـرآن ؟ يجيـب مرة أخرى : « ونشأت لذلك علوم بأكملهـا هـي علـوم القـرآن لبيـان تاريخيـة النـصوص نـشأة وتطوراً، الجمع والترتيب مكاناً وزماناً ، النزول والنسخ تطوراً ونظاماً ، المكي والمدني .. إلـخ ... بل إن الإسلام ذاته الذي يجمع بين هذه النصوص المفرقة على مـدى ثـلاث وعـشرين عامـاً فـيما عرف باسم التنجيم إنما هو حلقة خاصة في تطور الوحي العام منذ آدم حتى محمد ﷺ [2] .

---

(١) قال عز وجل : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الزخرف آية ٣] . ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ [سورة الشورى آية ٧]. ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ [سورة طه آية ١١٣] . ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة يوسف آية ٢] . ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ﴾ [سورة الرعد آية ٣٧] .

(٢) د. حسن حنفي «الوحي والواقع : دراسة في أسباب النزول» بحث ضمن كتابه «هموم الفكر والوطن» ١ / ٧٣ وانظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ١٨١ .

فعلوم القرآن يُراد لها أن تكون أساساً يستأنس المسلمين لقبول تاريخية النص « ومن أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص علوم المكي والمدني والناسخ والمنسوخ »[1] .

الغاية هي إضفاء المشروعية الإسلامية على القراءة العلمانية ، على الأقل من حيث الشكل والإطار ، أما من حيث المضمون فإنها تظل وفيةً لمنتجاتها الخفية ، ومحركاتها الأصلية « المستوردة » ، والمحور الذي يتم التركيز عليه في سياق القراءة العلمانية لعلوم القرآن بشكل أساسي هو الواقع الإمبيريقي[2] ، أو الوضعية الاجتماعية المشخصة[3] ، أو الإنسان[4] . وكلها محاور لها حضورها ومركزيتها في القرآن الكريم ، بل لعلنا لا نكون مبالغين إذا قلنا إن النص القرآني نزل من أجلها ، وأن المسلمين عبر تاريخهم العلمي والثقافي لم يتوانوا في مساءلة النص عن توجيهاته وحلوله واستجاباته لهذه المحاور التي هي في نهاية الأمر يمكن اختزالها في محور واحد هو الإنسان .

إلا أن الخطاب العلماني حين يطرح هذه المحاور لا يرى فيها إلا الدنيوية المحضة ، ويتغافل أو يتجاهل أو يتنكر لمحور أساسي مرتبط بالإنسان في القرآن وهو المحور الغيبي والأخروي ، إنه يريد أن يحذف هذا المحور من النص ، ويتمنى لو أن النص لم يتطرق إليه إذاً لكفاه شر التحريف والتحوير والتلاعب بالمفاهيم . ولكن الإنسان في القرآن ، والواقع في القرآن ، والمجتمع في القرآن لا ينحسم تقرير مصيره في هذه الحياة الدنيا ، وليس معيار تقدمه وتحضره هو عمارة هذه الدنيا فقط ، بل لا بد من مراعاة تقرير المصير في الآخرة أيضاً ، ولا بد من تأمين المستقبل هناك أيضاً ، إن هذا هو المأزق الجوهري للقراءة العلمانية للنص القرآني ، وهو ما أشرنا إليه في مكان سابق عندما تحدثنا عن العلمانية .

* * *

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ٢٠٦ .

(٢) حسب تعبير د. نصر حامد أبو زيد .

(٣) حسب تعبير د. طيب تيزيني .

(٤) حسب تعبير د. حسن حنفي .

المبحث الأول

أسبــاب النزول

المطلب الأول : الموقف العلماني « أسباب النزول تكريس للتاريخية » :

يُعـدّ الخطـاب العلـماني نظرياتـه المطروحـة في أسـباب النـزول والناسـخ والمنسوخ «نظريات ثمينة » وركيزة أساسية للتجديد من داخل أصول الفقـه ، لأنهـا تجسد تاريخيـة الوحي[١] ، « وتعيد وضع النص في التاريخ » [٢] . وعليه فـ « إن ما عبر عنه القدماء باسـم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر، ومناداته لـه ، كـما أن مـا عـبر عنـه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتجدد طبقاً لقدرات الواقع وبناءً عـلى متطلباته »[٣] . «والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيهـا الآيـة ، وإذا كـان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل ، فلفظ السبب يعني الـصعود مـن أسـفل إلى أعلى ، ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب كان الأدنى شرطاً للأعـلى ، وإن كثـرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما نشأ مـن هـذا الموضـوع وهـو أسـباب النـزول ، أسبقية الواقع على الفكر ، وأولوية الحادثة على الآية ، المجتمع أولاً والوحي ثانياً ، النـاس أولاً والقرآن ثانياً ، الحياة أولاً والفكر ثانياً » [٤] .

لأن أسباب النزول تعني أن الوحي مرتبط بالواقع ، والآية بالتـاريخ ، فـالوحي لـيس معطىً من الله في لا زمان ولا مكان ، بل هو تنزيل إلى البشر ، وحلول في التاريخ ، وتوجيه للوقـائع ، فقـد ارتـبط الـوحي بـالمجتمع وبالتـاريخ وبحيـاة النـاس اليوميـة وبأزمـاتهم

---

(١) انظر : جورج طرابيشي « المثقفون العرب والتراث » ص ١٠٩ .

(٢) نصر حامد « الخطاب والتأويل » ص ١٢٠ .

(٣) حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ١٣ طبعة الإنجلو المصرية . وانظر أيضاً : محمد أحمد خلف الله «إشكالية التراث والعلوم الاجتماعية »ندوة الـدين في المجتمـع العـربي » ص ٣٤٧ ، ٣٥٤ نقـلاً عـن إلياس قويسم ص ١٩ وانظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ١٨١ .

(٤) حسن حنفي « الوحي والواقع : دراسة في أسباب النزول » بحث ضمن كتابه « هموم الفكر والـوطن » ١ / ٢٠ .

وأفراحهم وأحزانهم[1] . ولذلك جاء النص منجماً « وفق الأحداث والمناسبات البشرية الواقعية واستجابة لها »[2] ، «ليجيب عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين ، وحقل جغرافي محدد وبيئة اجتماعية وإثنية بشرية تحمل وشمها وخصائصها »[3] ، وقد ترتب على ذلك نتيجة كبرى مفادها « أن النص القرآني وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة » غير بشرية « فإنه يمثل خطاباً نسبياً موجهاً للبشر ، أو بتعبير أدق لـ « بشر » ينتمون إلى شعب معين ، وزمن تاريخي معين ، وحقل جغرافي معين »[4] أي أنه وإن كان نازعاً إلى المطلق بتركيبه ومقصده ، إلا أنه مشدود إلى التاريخ بأسباب النزول[5] .

وهنا تكمن أهمية أسباب النزول في المنظور العلماني فهي تؤدي إلى « واقعية آيات القرآن، وتنتهي إلى تاريخيتها ، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه »[6] .

ولذلك فليس صحيحاً أن القرآن فيه بيان كل شيء في المعاملات ، وليس صحيحاً أن القرآن كلي في أحكامه فمعظم ما نزل مخصص بظرف أو سبب[7] ، « ففيما عدا السور الأولى لم تتنزل آية إلا بسبب ، فقد كانت تحدث الواقعة أو يُسأل النبي [ﷺ] رأياً أو حكماً فتنزل الآية على السبب الذي طُلبت من أجله »[8] ولكن صاحب النص السابق نسي ما

---

(١) انظر : حسن حنفي « دراسات إسلامية » ص ٣٣٦ دار التنوير – بيروت - ط ١ / ١٩٨٢م ، وانظر : عبدالرزاق هوماس « القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير » ص ٥٦ .

(٢) طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٨٠ .

(٣) السابق نفسه .

(٤) طيب تيزيني « السابق » ص ٣٨١ .

(٥) انظر : كمال عمران « آيات من سورة لقمان نموذجاً » ضمن كتاب « في قراءة النص الديني » ص ٩٠ .

(٦) العشماوي « تحديث العقل الإسلامي » بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر المعقودة في عدن ٣ – ٨ فبراير ١٩٩٢ نقلاً عن طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢١٤ – ٣٦٣ . وانظر : الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص١٢١ ، ١٢٢ .

(٧) انظر : الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص ٣٠ ، ٣١ .

(٨) العشماوي « أصول الشريعة » ص ٦٥ و « جوهر الإسلام » ص ٢٤ .

قال فعمم الحكم بقوله : « فكل آيات القرآن - كما سلف - نزلت على الأسباب ، حتى وإن تضمنت حكماً شرعياً أو قاعدة أصولية أو نظماً أخلاقية »[1] .

ويضيف الخطاب العلماني أن « الحقائق الإمبيريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة ، وتؤكد أيضاً أن كل أية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها ، وأن الآيات التي نزلت ابتداء أي دون علة خارجية قليلة جداً »[2] . « لقد نزل الوحي معلناً لأول مرة ارتباط الفكر بالواقع ونزول كل آية لسبب ، بل معطياً الأولوية للواقع على الفكر أعني وجود سبب النزول أولاً ثم نزول الآية ثانياً»[3] وهو ما يعني -عنده - أن الوقائع هي التي أنتجت هذه النصوص[4] ، وهو ما يعني أيضاً أن « أحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة ، ولكنها أحكام تتعلق بواقعات بذاتها أُثيرت لسبب أو لآخر ... ولم تكن مجرد تشريع مطلق »[5]، وهو ما يعني في النهاية نسبية التشريع القرآني ، حتى أن بعض الآيات التي يظهر أنها عامة مثل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[6] فقد تنزلت على الأسباب[7] أي « أن كل آية تتعلق بحادثة بذاتها ، فهي مخصصة بسبب التنزيل وليست مطلقة »[8] . إن « الشريعة لم تتنزل كلاً ولم تأت بغير أسباب ، وإنما كانت تتوالى على الوقائع وتتغير بتقدمها ، فكانت بذلك كائناً حياً يتفاعل مع

---

(١) السابق ص ٦٧ و « جوهر الإسلام » ص ٢٤ .

(٢) نصر حامد « مفهوم النص » ص ١٠٩ .

(٣) حسن حنفي « في فكرنا المعاصر » ص ١٢٦ .

(٤) انظر : السابق نفسه .

(٥) العشماوي « معالم الإسلام » ص ١٢٠ .

(٦) سورة الحجرات آية ١١ .

(٧) انظر : الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص ٢٩٣ .

(٨) العشماوي « الإسلام السياسي » ص ٤٤ و « جوهر الإسلام » ص ١٥٠ .

الحياة ، ويتناسج مع الوقائع »[1] .

ومن هنا فإننا « إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص - البنية التي تتضمن المسكوت عنه - وفي السياق الاجتماعي المنتج للأحكام والقوانين ، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية كانت تصف واقعاً أكثر ما تصنع تشريعاً »[2] ، فإذا علمنا أن « كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها ، ولا توجد آيات أو سور لم تتنزل بلا أسباب »[3] - كما يقرر الخطاب العلماني - أدركنا كم هو الكم الذي سيسقط من تلك الأحكام تحت مسمى « التاريخية » .

فالغاية إذن هي ربط النصوص القرآنية بأسباب وحوادث ووقائع جزئية ثم حصرها فيها إذ النصوص - كما يقرر الخطاب العلماني - ليست إلا استجابة لاقتراحات الأفراد وأسئلتهم ومشكلاتهم ، ومن ثم ما دام الواقع في تغير مستمر والنصوص جامدة ثابتة فلا معنى للبقاء في إطار النصوص لأن «قال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة »[4] .

إنه هدم للإسلام باستخدام معول يحمل شعار لا إله إلا الله .

المطلب الثاني : تعقيب ونقد :

هل صحيح ما يقرره الخطاب العلماني من أن كل آيات القرآن الكريم نزلت على أسباب ؟ :

يدعي الخطاب العلماني -كما رأينا - أن كل آيات القرآن لها أسباب نزول ، أو أن الآيات التي نزلت ابتداء وبدون سبب قليلة جداً ، ويبني على ذلك القول بتاريخية القرآن ، أي أنه مرتبط بعصره وزمانه الذي نزل فيه ، وأسبابه التي تنزل من أجلها ، وهو يعتمد في ذلك على « الواقع الامبيريقي » والأدلة الإمبيريقية » أي أدلة واقعية ملموسة لا سبيل إلى إنكارها .

---

(١) العشماوي « أصول الشريعة » ص ٨٩ .

(٢) نصر حامد أبو زيد « النص السلطة الحقيقة » ص ١٣٩ .

(٣) حسن حنفي « الوحي والواقع : دراسة في أسباب النزول » بحث ضمن كتابه « هموم الفكر والوطن » ١ / ٢٠ .

(٤) د . حسن حنفي « دراسات إسلامية » ص ٥١ .

سننظر في « الواقع الأمبيريقي » لنرى إذا كانت هذه الدعوى صحيحة أم هي ضرب من المجازفة وهو ما سيكشفه الجدول التالي الذي أنجزه الدكتور محمد عمارة[1] :

ترتيب المصحف	السورة	عدد آياتها	ما روى فيه السيوطي سبب نزول	ما روى فيه الواحدي سبب نزول
١	الفاتحة	٧	-	-
٢	البقرة	٢٨٦	٨٧	٧٦
٣	آل عمران	٢٠٠	٦٠	٤٧
٤	النساء	١٧٦	٧٠	٦٤
٥	المائدة	١٢٠	٤١	-
٦	الأنعام	١٦٥	٢٢	١٧
٧	الأعراف	٢٠٦	٧	٥
٨	الأنفال	٧٥	٢٤	١٠
٩	التوبة	١٢٩	٣٤	٢٥
١٠	يونس	١٠٩	١	٢
١١	هود	١٢٣	٢	٢
١٢	يوسف	١١١	٢	١
١٣	الرعد	٤٣	٥	٤
١٤	إبراهيم	٥٢	١	-
١٥	الحجر	٩٩	٦	٤
١٦	النحل	١٢٨	١٤	١١
١٧	الإسراء	١١١	٢١	١١
١٨	الكهف	١١٠	٧	٤
١٩	مريم	٩٨	٣	٣
٢٠	طه	١٣٥	٥	٢

(١) انظر : د. محمد عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ٢٦٢ .

٢١	الأنبياء	١١٢	٥	١
٢٢	الحج	٧٨	١٢	٤
٢٣	المؤمنون	١١٨	٦	٣
٢٤	النور	٦٤	٣٢	١٢
٢٥	الفرقان	٧٧	٩	٣
٢٦	الشعراء	٢٢٧	٩	–
٢٧	النمل	٩٣	–	–
٢٨	القصص	٨٨	٦	٤
٢٩	العنكبوت	٦٩	٧	٥
٣٠	الروم	٦٠	–	١
٣١	لقمان	٣٤	٢	٥
٣٢	السجدة	٣٠	٥	٢
٣٣	الأحزاب	٧٣	٢١	١٣
٣٤	سبأ	٥٤	٢	–
٣٥	فاطر	٤٥	٤	.
٣٦	يس	٨٣	١٨	٢
٣٧	الصافات	١٨٢	٨	–
٣٨	ص	٨٨	٨	١
٣٩	الزمر	٧٥	١١	٧
٤٠	غافر	٨٥	٤	٢
٤١	فصلت	٥٤	٣	–

يوضح الجدول أن الخطاب العلماني يمارس أبشع أنواع الخيانة العلمية، والمخاتلة للقراء لأن «الواقع الأمبيريقي» والإحصائي يؤكد أن هذا الكل القرآني الذي ادُّعيَ أنه لم ينزل إلا على الأسباب لا يشكل إلا نسبة ٥،٧٪ من آيات القرآن لأن مجموع آيات القرآن البالغ عددها ٦٢٣٦ آية لم يتجاوز عدد الآيات التي لها سبب نزول سوى ٤٧٢ آية عند المدققين والمتحرزين أي بنسبة ٥،٧٪ من آيات القرآن، و ٨٨٨ آية عند المكثرين

المتساهلين أي بنسبة ١٤ ٪ من آيات القرآن[١]، وهـو مـا يعنـي أن « الحقـائق الأمبيريقيـة تؤكد أن أكثر من ٩٠ ٪ من آيات القرآن قد نزلت ابتداء ودون سبب نزول »[٢] .

فما هي الفائدة التي يتوخاها هؤلاء الناس من جراء طمـس الحقـائق عـن قـرائهم ، أو تزويرها ، وهل هذا يخدم العلم والفكـر والحقيقـة ، أم يـراد لـه أن يخـدم « الفكرانيـات » الكامنة وراء السطور ؟! . إن الإحـصاءات الـسابقة تبـين أن الخطـاب العلـماني لا يحـترم عقول قرائه ، ولا يبالي بالصدق والأمانة العلمية[٣] .

هذا بالإضافة إلى أن كثيراً أيضاً من تلك النسبة الضئيلة التي رأيناها للآيات التـي لهـا سبب نزول لم تكن إلا مناسبات نزول ، وليست أسباباً يقول الزركشي « وقـد عـرف مـن عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال : نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك : أنهـا تتضمن هذا الحكم ، لا أن هذا كان السبب في نزولهـا »[٤] . وقـال ابـن تيميـة : « قـولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة سبب النزول ، ويراد به تـارة أن ذلـك داخـل في الآيـة وإن لم يكن السبب كما تقول عني بالآية كذا »[٥] .

بل إن السيوطي يختار تعريف أسباب النزول بقوله : «والذي يتحرر في سـبب النـزول أنه : ما نزلت الآية أيام وقوعه»[٦] ، وليس بسبب وقوعه « فالعلاقة بين السبب « الواقعة» والمسبب « الآية » بينهما لا تعدو الاقتران ، ولا تدخل أبداً في باب العلة العقلية »[٧] .

وهكذا فحتى لو سلمنا جدلاً للخطاب العلماني بأن العبرة بخصوص السبب ، ولـيس

---

(١) انظر : د . عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ٢٥٤-٢٥٥ .

(٢) انظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٦٩ .

(٣) انظر : د. محمد عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ٢٥٥ .

(٤) الزركشي « البرهان » ١ / ٣١ والسيوطي « الإتقان » ١ / ١٠١ وانظر : د. محمد عمارة « سقوط الغلو » ص ٢٦٣ .

(٥) ابن تيمية « مقدمة في علم التفسير » ص ٦٠ وانظر : السيوطي « الإتقان .. » ١ / ١٠٠ .

(٦) السيوطي « الاتقان في علوم القرآن » ص ١٠١ .

(٧) د . محمد سالم محمد « أسباب النزول بـين الفكـر الإسـلامي والفكـر العلـماني » ص ٨٨ نلاحـظ هنـا أن مبحث السببية انعكس هنا أيضاً على الخطاب العلماني في أسباب النزول .

بعموم اللفظ فإن القرآن الكريم لن يصبح « خطاباً تاريخياً » لأن أكثر من ٩٠ ٪ من آياته نزلت ابتداء وبدون أسباب .

ومع ذلك فهناك تساؤل آخر يأتي على توظيف الخطاب العلماني لمسألة أسباب النزول في خدمة التاريخية ، وهو أننا حتى لو افترضنا أن القرآن كله نزل على أسباب فلماذا يلزم أن تكون آياته قاصرة على تلك الأسباب ، وما هو وجه اللزوم في ذلك ؟ لأنه يقال بكل بساطة بأن الأسباب لا تلغي العموم ، وخصوص السبب لا يلغي عموم اللفظ ، لأنه لا يوجد أي نوع من أنواع اللزوم في ذلك وهو موضوع الفقرة الآتية .

المطلب الثالث : هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب ؟ :

أولاً : الموقف العلماني :

إن الخطاب العلماني -كعادته - يندفع بأنفة لا شعورية لرفض كل ما هو سلفي وأصولي فيُعدّ القاعدة الأصولية الشهيرة «العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب» قاعدة مزعومة خطيرة نشأت في فترات الظلام الحضاري، والانحطاط العقلي وعصور التخلف[1] ، وأدت إلى الخلط في فهم القرآن وتفسيره[2] ، وفتحت الباب على مصراعيه أما الاستخدام الانتهازي الصريح لنصوص الدين ، ومن أمثلة ذلك في تاريخنا المعاصر تبرير رجال الدين لتوجهات الحكومات المتناقضة، فعندما كنا نحارب إسرائيل وجدنا آيات لا حصر لها تؤيد تلك الحرب وتدعو إليها ، وعندما قررنا عقد السلم معها وجدنا آيات أخرى تدعو إلى السلم وتطالبنا بالجنوح إليه ، وعندما اعتمدنا المنهج الاشتراكي في الزمن الناصري اكتشفوا لنا أن رائد الاشتراكيين وإمامهم هو النبي ﷺ ، وعندما قررنا الأخذ بنظام الاقتصاد الحر قدموا لنا كشفاً على النقيض تماماً ، يجعل الناس درجات وطبقات[3] .

---

(١) انظر : العشماوي « معالم الإسلام » ص ٦٤ ، ١٨٧ ، ١٦٥ و «جوهر الإسلام » ص ١٥٠ وانظر : سيد القمني « رب الزمان » ص ٢٣٦ وانظر : الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص ٢٥٨ .

(٢) انظر : العشماوي « أصول الشريعة » ص ٧٠ .

(٣) انظر : سيد القمني « رب الزمان » ص ٢٣٦ وانظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٣ .

وهكذا وجد القائمون على شئون الدين بناء على تلك القاعدة الفقهية مكاسب دائمة تبرر للسلاطين عبر العصور آراءهم واتجاهاتهم ونزواتهم بالدين ونصوصه ، تأسيساً على إنكار تاريخية الوحي والقول بثباته الأزلي في لوح محفوظ ، للعمل بالناسخ وقت الحاجة وللعمل بالمنسوخ عند تغير الحاجة حسب التوجهات المطلوبة والانتهازية [(١)] .

لذلك «فالتمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني ، إن أخطر هذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب أنه يؤدي إلى إهدار حكمة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام في مجال الأطعمة والأشربة ، هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها » [(٢)] .

ثانياً : تعقيب ونقد :

١ - تمهيد :

هذا المبحث من أكثر المباحث صلة بالتاريخية ، وخصوصاً « التاريخية الجزئية » كالقول بتاريخية الشريعة أو بعض أحكامها ، وأكثر شغب العلمانيين آت إما من الفهم الخاطئ لأسباب النزول ، وإما من الفهم المُغرض أو الفكراني ، أو من عدم إرادة الفهم أصلاً ، لأن هناك اعتبارات وأولويات - دنيوية غالباً - في بؤرة اهتمام الخطاب العلماني تجعل إرادة الفهم في درجة أو مرتبة متأخرة جداً .

ومشكلة الخطاب العلماني أنه عندما يَعرض المباحث الفقهية أو الأصولية يمارس عملية تلفيق أو اجتزاء أو بتر ، تحقق له غرض التشويه للفكر الأصولي ، ومن أهم التشغيبات التي يمارسها أنه في كثير من الأحيان يستخدم التعميم في أحكامه دون أن يهتم بتحرير محل النزاع ، والسبب في الغالب هو أن تحرير محل النزاع يضعه في مواجهة صريحة مع الحقيقة التي يحرص على تجنبها ليظل عائماً في عموميات غائمة تسهل له عملية التلبيس

---

(١) انظر : سيد القمني « رب الزمان » ص ٢٣٦ .

(٢) نصر حامد « مفهوم النص » ص ١١٧ .

والتدليس ، بالإضافة إلى قلة الرصيد العلمي ، وعدم القدرة على الصبر وتحمل المشقة في التحقيق والتدقيق الذي يتطلبه حسن الفهم وكمال البحث ، فضلاً عن ضمور الوازع الديني المتمثل في الخوف من الله عز وجل وطلب الحقيقة خالصة لوجهه سبحانه وتعالى .

إن موقفه من أسباب النزول ، وقاعدة « العبرة بعموم اللفظ » هو من هذا القبيل الذي أشرنا إليه صُعُدا ، ومن هنا رأينا أن نفصِّل القول في هذه القضية ونحرر محل النزاع فيها مستندين في ذلك على الدراسات الجادة في هذا الخصوص .

٢ - تحرير محل النزاع :

إن الخلاف بين العلماء حول القاعدة يتناول صورة واحدة من صور العلاقة بين النص وسبب نزوله وليس كل الصور ، وهي ما إذا كان النص عاماً وسبب نزوله خاصاً ، أما إذا كان النص عاماً وسبب النزول عاماً فإن الأخذ بعموم اللفظ قائم بالإجماع مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ ﴾[1] .
فالآية تتحدث عمن قُتل في سبيل الله عز وجل ، واللفظ الوارد في ذلك عام « الذين » فالاسم الموصول من ألفاظ العموم .

وروى أحمد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : (لما أصيب إخوانكم بأُحُد جعل الله عز وجل أرواحهم في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة تأكل من ثمارها وتأوي إلى قناديل من ذهب في ظل العرش فلما وجدوا طيب مشربهم ومأكلهم وحسن منقلبهم قالوا يا ليت إخواننا يعلمون بما صنع الله لنا لئلا يزهدوا في الجهاد ولا ينكلوا عن الحرب فقال الله عز وجل أنا أبلغهم عنكم فأنزل الله عز وجل هؤلاء الآيات على رسوله ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ ...﴾)[2] . فسبب النزول لا يتعلق بشخص معين أو واقعة مرتبطة به، بل هو عام يتعلق بالمسلمين جميعاً ، فإن إخبار المؤمنين بما أعد الله للشهداء كي لا يزهدوا في الجهاد ولا ينكلوا عن الحرب أمر يهم

(١) سورة آل عمران آية ١٦٩ .

(٢) المسند : رقم الحديث ٢٢٦٧ .

المسلمين عامة ، وفي هذا النوع يحكم العلماء بالإجماع بعموم اللفظ لمكان التكافؤ والتساوي بين السبب وما نزل فيه [١] . لذا فإن رسول الله ﷺ عمم ما في الحديث من الثواب على كل الشهداء، فقد روى مسلم[٢] : عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : أما إنا قد سألنا عن ذلك [أي سألنا رسول الله ﷺ] عن الشهداء فقال : أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح في الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل » . ولا علاقة لهذا الحديث بسبب النزول ، قال ابن حجر « وليس في شيء من طرقه ذكر نزول الآية » [٣] .

وكذلك الإجماع قائم على التخصيص إذا كان اللفظ خاصاً وسبب نزوله خاصاً ، وقامت القرائن والأدلة على التخصيص [٤] .

فمحل النزاع إذن هو « أن يكون النص عاماً وسبب نزوله خاصاً ، وذلك كأن يكون النص أعم من السؤال إذا كانت الحادثة سؤالاً ، أو تقع واقعة خاصة ، فيعلق البيان الإلهي عليها بلفظ عام مثال ذلك : آيات الظهار نزلت في مظاهرة أوس بن الصامت من خولة بنت ثعلبة ، وآيات اللعان نزلت في هلال بن أمية وشأنه مع أهله ... ولا بد من بيان أن اختلاف العلماء محله إذا لم تقم قرينة على تخصيص لفظ الآية العام بسبب نزوله ، أما إذا قامت قرينة فإن الحكم يُقصر على سببه بالإجماع »[٥] . مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى

---

(١) انظر : الزرقاني « مناهل العرفان » ١ / ١٢٤ . وانظر : عماد الدين الرشيد « أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص » ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

(٢) مسلم في الإمارة باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون رقم ٣٥٠٠ .

(٣) العجاب في الأسباب لابن حجر العسقلاني ٢ / ٧٨٨ وانظر د . عماد الدين الرشيد « أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص » ص ٣٠٦ أطروحة لنيل درجة الدكتوراة – كلية الشريعة – جامعة دمشق ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ – ١٩٩٩ م .

(٤) : انظر : د . عماد الدين الرشيد « أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص » ص ٣٠٦ فما بعد وانظر د : محمد سالم محمد « أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني » ص ٥٩ ، ٦٠ فما بعد .

(٥) انظر : للسيوطي « الإتقان » ١ / ٨٥ ومناهل العرفان للزرقاني ١ / ١٢٦ والبحر المحيط للزركشي ٤ / ٢٨٨ وانظر : د . عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ص ٣١٠ .

﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾ ﴾ [1] فلفظ الذين آمنوا عام، إلا أن سبب النزول بين أن المقصود بالنص القرآني أفراد مخصوصون وهم من قتل من شهداء المسلمين وقد شربوا الخمر قبل تحريمها كما أشارت الروايات [2]، فالآية رغم عموم لفظها يراد منها شهداء بدر وأحد ممن شرب الخمر قبل تحريمها، وسبب النزول دل على ذلك فلا يُحتج بعموم لفظ الآية فيقال بإباحة الخمر [3].

قلت: ولكن الآية هنا لا يستفاد منها إباحة الخمر حتى ولو لم نلتفت إلى سبب النزول لأنها مخصوصة بالآيات الأخرى المحرمة للخمر وغيرها، فمعنى الآية: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا مما أحل الله عز وجل، ولكن قد يعترض على هذا بأن الجناح مرفوع عن الطعم مما أحل الله بداهة فلماذا ينبه إلى رفعه مع أنه لا حاجة إلى هذا التنبيه؟ قلت: إن الإنسان قد يرد على باله أو في خاطره أن التمتع بالطيبات والحلال يقلل من الأجر في الآخرة أو يتنافى مع ذل العبودية لله عز وجل أو يتنافى مع الإعراض

---

(١) سورة المائدة آية ٩٣.

(٢) عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ الْخَمْرَ الَّتِي أُهْرِيقَتْ الْفَضِيخُ وَزَادَنِي مُحَمَّدٌ الْبِيكَنْدِيُّ عَنْ أَبِي النُّعْمَانِ قَالَ: كُنْتُ سَاقِيَ الْقَوْمِ فِي مَنْزِلِ أَبِي طَلْحَةَ فَنَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ فَأَمَرَ مُنَادِيًا فَنَادَى فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: اُخْرُجْ فَانْظُرْ مَا هَذَا الصَّوْتُ. قَالَ: فَخَرَجْتُ فَقُلْتُ: هَذَا مُنَادٍ يُنَادِي أَلَا إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ. فَقَالَ لِي: اذْهَبْ فَأَهْرِقْهَا. قَالَ: فَجَرَتْ فِي سِكَكِ الْمَدِينَةِ. قَالَ: وَكَانَتْ خَمْرُهُمْ يَوْمَئِذٍ الْفَضِيخَ فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: قُتِلَ قَوْمٌ وَهْيَ فِي بُطُونِهِمْ قَالَ: فَأَنْزَلَ اللهُ: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ ﴾ البخاري كتاب المظالم والغصب - باب صب الخمر في الطريق رقم: ٢٢٨٤.

وعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كُنْتُ سَاقِيَ الْقَوْمِ يَوْمَ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فِي بَيْتِ أَبِي طَلْحَةَ وَمَا شَرَابُهُمْ إِلَّا الْفَضِيخُ الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ فَإِذَا مُنَادٍ يُنَادِي فَقَالَ: اخْرُجْ فَانْظُرْ. فَخَرَجْتُ فَإِذَا مُنَادٍ يُنَادِي أَلَا إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ. قَالَ: فَجَرَتْ فِي سِكَكِ الْمَدِينَةِ فَقَالَ لِي أَبُو طَلْحَةَ: اخْرُجْ فَاهْرِقْهَا فَهَرَقْتُهَا فَقَالُوا أَوْ قَالَ بَعْضُهُمْ: قُتِلَ فُلَانٌ قُتِلَ فُلَانٌ وَهِيَ فِي بُطُونِهِمْ قَالَ: فَلَا أَدْرِي هُوَ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾» مسلم رقم ٣٦٦٢ كتاب الأشربة - باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب.

(٣) انظر: د. عماد الدين الرشيد «أسباب النزول» ص ٢٩٥.

عن الدنيا المذمومة كثيراً في آيات القرآن مما قد يدفع إلى مثل هذا التوهم فاحتيج إلى التنبيه والتأكيد على أن التمتع بالطيبات والأكل مما أحل الله لا يتنافى مع كل ذلك . فحكم الآية يظل عاماً وسارياً ولكن في ضوء السياق القرآني كلاً دون تجزيء .

إذن : فمحل النزاع بين الأصوليين هو إذا ما جاء النص القرآني عاماً وكان سبب نزوله خاصاً ، ولم تقم قرينة على تخصيص النص بدليل أو بسبب نزوله[1] ففي هذه الحالة :

أ - ذهب الجمهور إلى أن الحكم يتناول كل أفراد اللفظ بما في ذلك أفراد السبب نفسه[2]، واختاره أبو حنيفة وجمع غفير ، مثال ذلك قوله ﷺ وقد سئل عن ماء بئر بضاعة فقال: (خلق الله الماء طهوراً ، لا ينجسه إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه)[3] . وقوله ﷺ عندما سئل عن ماء البحر: قال: (هو الطهور ماؤه الحل ميتته)[4] . وقوله ﷺ وقد مر بشاة ميمونة وهي ميتة : (أيما إهاب دُبغ فقد طهر)[5] .

وهو مذهب الشافعي أيضاً كما حققه العلامة الإسنوي[6] والسبكي[7] والشوكاني[8] .

---

(١) انظر : د . عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ص ٣١١ ، وانظر : د . محمد سالم محمد « أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني » ص ٦١ .

(٢) انظر للزرقاني «مناهل العرفان» ١ / ١١٨ وانظر : د. عماد الدين الرشيد «أسباب النزول» ص٣١١ .

(٣) الترمذي رقم ٦١ و ٦٢ كتاب الطهارة عن رسول الله ﷺ باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء .. والنسائي رقم ٣٢٤ كتاب المياه باب ذكر بئر بضاعة . وانظر للآمدي « الإحكام » مجلد ١ جزء ٢/ ٢١٩ وانظر : د . محمد سالم محمد « أسباب النزول » ص ٦٠ .

(٤) الترمذي رقم ٦٤ كتاب الطهارة عن رسول الله ﷺ باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور . والنسائي رقم : ٥٩ . كتاب ماء الطهارة- باب ماء البحر .

(٥) مسلم رقم ٥٤٧ كتاب الحيض- باب طهارة جلود الميتة بالدبغ . والترمذي رقم : ١٦٥٠ كتاب اللباس عن رسول الله ﷺ - باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت .

(٦) انظر : الإسنوي « التمهيد » ص ٤١١ يقول الإسنوي « أما نقل ذلك عن الشافعي فوهم كما نبه عليه الإمام فخر الدين في مناقب الشافعي » وانظر : د . محمد سالم محمد « أسباب النزول » ص ٦١ ، ٦٢ .

(٧) انظر : للسبكي « الإبهاج » ٢ / ١٨٥ .

(٨) انظر : الشوكاني « إرشاد الفحول » ص ٢٢٢ .

وما نقـل عن الشافعي خلاف ذلك [1] فهو تَوَهُّم حصل في فهم مراد الشافعي كما أوضح الإمام فخر الدين الرازي عندما قال : «فتوهم الواقف على هذا الكلام أن الشافعي يقـول: العبرة بخصوص السبب ، ومراده أن خصوص الـسبب لا يجـوز إخراجـه عـن العمـوم بالإجماع » [2] .

٢ - ذهب بعض أهل العلم إلى أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ ، ومعنى ذلك أن لفظ الآية مقصور على الواقعة التي نزل النص لأجلها ، أما ما يحتمله الـنص مـن غير أفراد السبب فلا يُعلم حكمه من لفظ الآيـة وإنـما يعلـم بـدليل مـستأنف [3]، وهـذا الدليل قد يكون القياس إذا استوفى شروطه ، أو الاجتهاد المبني عـلى أدلـة أخـرى ، قـال الآمدي ، « والمختار إنما هو القول بالتعميم إلا أن يدل الدليل على التخصيص » [4] .

ولا بد من الإشارة إلى أن الخلاف بين الفريقين الجمهور والفريق الآخـر لـيس خلافـاً جوهرياً يمكن أن يتعلق به العلمانيون ، لأنهم جميعاً متفقون على أن الحكم لا يقتـصر عـلى الواقعة التي نزل بسببها النص وإنما يتعداها إلى غيرها، ولكـن في حـين يـرى الجمهـور أن شمول الوقائع الأخرى يكون بدلالة اللفظ العام ومن خلال النص نفسه ، يرى الآخرون أن التعدية إلى الوقائع الأخرى المشابهة للواقعة التي نـزل فيهـا الـنص يكـون عـن طريـق القياس وليس عن طريق العموم الذي يتضمنه اللفظ ، فلا خلاف بين الفريقين أصلاً من حيث النتيجة .

أما أن يقول قائل - كما هو حال الخطاب العلماني - إن الأحكام الشرعية مقصورة على

---

(١) انظر : الإحكام « للآمدي » ٢ / ٢١٩ .

(٢) انظر : الـسبكي « الإبهاج » ٢ / ١٨٥ وانظر : علي بن عباس الحنبلي « القواعد والفوائـد الأصـولية » ص ٢٤١ وانظر : د . محمد سالم محمد « أسباب النزول » ص ٦٣ .

(٣) انظر : للسيوطي « الإتقان » ١ / ١١٠ وانظر : محمد عبد العظيم الزرقـاني « مناهـل العرفـان في علـوم القرآن » ١ / ١٢٥وانظر : علي بن عباس الحنبلي « القواعد والفوائـد الأصـولية » ص ٢٤٠ وانظـر : د.« عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ص ٣١١ .

(٤) الآمدي « الإحكام » مجلد ١ جزء ٢ / ٢١٩ .

صور أسبابها بحيث لا تتعداها إلى ما يستجد من الوقائع المشابهة فشيء لا نعرفه عن أحد من أهل العلم [1] .

إن هذا التحرير لمحل الخلاف في غاية الأهمية لأنه يغلق الباب أمام الخطاب العلماني للتعلق برأي القائلين بخصوص السبب ، ويكشف عن الزيف الذي يمارسه هذا الخطاب في توظيف الآراء الأصولية والخلافات العلمية المشروعة لتحقيق مقاصد تكر على الشريعة وأصولها وقواعدها بالبطلان ، كما يكشف عن الجهل الذي يتخبط فيه هذا الخطاب وهو يتعامل مع مفاهيم الشريعة وأصولها ، ولن نقول كما قال نصر حامد أبو زيد إن السبب هو « العجز عن الفهم لآفةٍ مستعصية في العقول » [2] ، وإنما بسبب عدم إرادة الفهم لمرض يفترس القلوب .

لقد بين ابن تيمية – رحمه الله – حقيقة الخلاف بين القائلين بعموم اللفظ والقائلين بخصوص السبب حين قال : « وقد يجيء كثيراً من هذا الباب قولهم: « هذه الآية نزلت في كذا ، ولا سيما إن كان المذكور شخصاً كأسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم : إن آية الظهار نزلت في امرأة ثابت بن قيس بن شماس ، وإن آية اللعان نزلت في عويمر العجلاني ، أو هلال بن أمية ، وإن آية الكلالة نزلت في جابر بن عبد الله [وساق أمثلة في ذلك] ثم قال : « فالذين قالوا [أي العبرة بخصوص السبب] لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم ، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق [ولكن العلمانيين يقولونه] والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب ، هل يختص بسببه ؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين وإنما غاية ما يقال : إنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه ، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ ، والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهياً فهي

---

(١) انظر : للزرقاني « مناهل العرفان » ١ / ١٢٦ وانظر : للسيوطي « الإتقان » ١ / ٩٦ وانظر : محمد سالم محمد « أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني » ص ٧٣ وانظر : عماد الدين الرشيد «أسباب النزول » ص ٣٢٣ .

(٢) نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٨٩ .

متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته ، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته »[1] .

٣ – أدلة القائلين بخصوص السبب :

هل يقدم الخطاب العلماني أدلة على اختياره لمذهب « العبرة بخصوص السبب » ؟ إن من عادة الخطاب العلماني في الغالب أنه لا يستدل لأنه لا يهتم أصلاً بالبناء ، وإنما جل همه يتركز على الهدم ، وهو لا يخجل من المصارحة بهذه الحقيقة فالزحزحة والزعزعة والخلخلة أهداف أساسية منشودة يؤكد عليها دائما هذا الخطاب [2] ، ويراد منها في – الخطاب العلماني العربي – زحزحة الثوابت والمعتقدات « وهدم البنية التقليدية للعقل العربي »[3] ، والوسيلة المجدية – كما أشرنا سابقاً – هي هدم الأصل بالأصل نفسه [4] . وهو ما يكاد يبرع فيه الخطاب العلماني عن طريق استخدامه للمفردات والمفاهيم الإسلامية للتغطية على ممارساته الهادمة.

---

(١) انظر : ابن تيمية « مقدمة في أصول التفسير » ص ٥٤ ٦٠ تحقيق محمود محمد محمود نصار- مكتبة التراث الإسلامي- القاهرة وانظر : مناهل العرفان للزرقاني « ١ / ١٢٦ » وانظر : عماد الدين الرشيد «أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص» ص ٣١٢ وانظر : محمد سالم محمد « أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني » ص ٧٣ .

(٢) انظر : محمد أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٥ وانظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ١٣٤ ، ١٤٠ يقول أركون « ... على أي حال فإنني أدرك تماماً أن الأمر يتطلب تضافر جهود عديدة تُبذَل في كافة المجالات من أجل إحداث الزحزحة المنشودة وإجراء تغيير حاسم في ساحة الفكر العربي المعاصر ، وهذه المهمة المطروحة على المستقبل ». انظر : أركون «الفكر الإسلامي» قراءة علمية ص١٢ ، ١٣ ويقول هاشم صالح : « يستخدم المفكرون المعاصرون مفهوم الزحزحة ويعنون بذلك إما توسيع الإشكالية القديمة وإخراجها من إطارها الضيق ، وإما تغييراً كلياً وطرح إشكالية أخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة واستخدام منهجية جديدة » انظر : هوامش صالح على تاريخية الفكر لأركون ص ١٩ ، ٢٠ . ومفهوم الزحزحة والزعزعة والخلخلة مفهوم مستعار من حقل الثقافة العربية وعلى وجه الخصوص من جاك دريدا صاحب المدرسة التفكيكية . انظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ١٤٠ .

(٣) انظر : أدونيس « الثابت والمتحول » ١ / ٣٢ ، ٣٣ .

(٤) انظر : السابق ١ / ٣٣ .

ولكن إذا كان الخطاب العلماني لا يهتم بالاستدلال لأنه لا يهتم بالبناء ، فهو بالفعل خطاب يعرف كيف يفجر القنابل ، ويقتل الفكر ، كيف يشيع الفوضى والاضطراب ، كيف يدمر الأبنية الشاهقة ، ولكنه لا يعرف كيف يزرع الأرض ، كيف يرفع الأسوار ، وكيف يشيد القواعد ، وكيف يمد الجسور .

وإذا كان الخطاب العلماني كذلك فإن الفكر الأصولي يعرف ذلك جيداً ، لأنه يبحث عن الحقيقة ، ولا يخشى من مواجهة الخصوم بالحجة والبرهان ، بل إنه لثقته بنفسه يُلقِّن الخصوم حججهم ثم يفنِّدها ، ويمسِّكهم أسلحتهم ثم يثلِّمها ، وهي عادة كل فارس قوي فإنه يلقي إلى الخصم سلاحه لكي يقيم الحجة عليه ، ويعلمه فنون النزال قبل أن يتهاوى بين يديه .

يبين الإمام الغزالي [ت : ٥٠٥ هـ] منهجه في مجادلة خصومه ، وكيف يسعى إلى إنصافهم وتقرير آرائهم على أكمل الوجوه حتى لا يترك لهم عذراً «فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً للتحقيق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر بعض أهل الحق علي مبالغتي في تقرير حجتهم ، وقالوا : هذا سعي لهم ، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها ، وترتيبك إياها »(١) . وتعرض الفخر الرازي لانتقادات شديدة من العلماء(٢) . لأنه أفرط في تقرير شبهات الخصوم ومذاهبهم ، وبالغ في شرح عقائدهم وأفكارهم بشكل يعجز عنه خصومه أنفسهم .

والآن فما هي الأدلة التي يذكرها الأصوليون للمذهب القائل بأن العبرة بخصوص السبب أي « بالتاريخية » ؟

أ - « إن الإجماع قد انعقد على عدم جواز إخراج السبب من حكم العام الوارد على سبب خاص إذا ورد مخصِّص ، وذلك يستلزم أن العام مقصور على أفراد السبب لا

---

(١) انظر : الغزالي « المنقذ من الضلال » ص ٥٧ - المكتبة الشعبية - بيروت - بدون تاريخ .

(٢) انظر : «الإكسير في التفسير للطوفي» ص ٥٥ حققه د. عبد القادر حسين - مكتبة الآداب القاهرة ط ٢ / د . ت وانظر : أحمد قوشتي « حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة » ص ٥٦ .

يتناول غيرها ، لأنه لو لم يكن مقصوراً عليها لتساوت هي وغيرها في جواز الإخراج عند المخصص، وذلك ممنوع للإجماع المذكور» .

والجواب : أن الإجماع المذكور لا يستلزم قصر العام على أفراد الخاص كما يقولون ، بل هو واقف عند حدود معناه من أن أفراد السبب لا تخرج بالمخصِّص ، وذلك المعنى محقق لعدم التساوي بين أفراد السبب وغيرها في حالة الإخراج بالمخصِّص ، لكنه لا يمنع دخول غير أفراد السبب في حكم العام إذا تناوله اللفظ - لأدلة الجمهور التي ستأتي - ويمكن أن تنظم من هذا قياساً استثنائياً يقول : « لو لم تكن العبرة بخصوص السبب لجاز إخراج أفراد السبب إذا ورد مخصِّص، لكن إخراج أفراد السبب عند وجود المخصِّص ممنوع لانعقاد الإجماع على امتناعه، فبطل ما أدى إليه وهو المقدَّم ، وثبت نقيضه وهو أن العبرة بخصوص السبب . دليل التلازم أن العام تستوي أفراده، فإذا أخذنا بعموم اللفظ ولم نخصِّصه بالسبب تساوت أفراد السبب وغيره مما اندرج تحت ذلك العام ، فإذا جاء مخصِّص جاز أن يخرج أفراد السبب . ويجاب : بإبطال الملازمة ، ومنع أن أفراد العام متساوية ، وسند المنع أن الإجماع منعقد على أن أفراد السبب تمتاز عن غيرها بأنها لا تخرج بالتخصيص ، فإن تساوت هي وأفراد غير السبب دخولاً فلن يتساوى الجميع خروجاً . إذن يبقى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » (١) .

أو بعبارة أخرى : أن ما قالوه : « مبني على تعميم فاسد إذ يُعمل بالإجماع في محله وهو منع إخراج صورة السبب من صور اللفظ العام ، وهذا لا يمنع أن تخرج صور أخرى إن قام موجب التخصيص وذلك لا يعارض الأخذ بعموم اللفظ » (٢) .

ب - لو كانت العبرة بعموم اللفظ لما كان لذكر السبب فائدة ، وقد اهتم الرواة بنقل أسباب النزول وتدوينها ، ولو لم تكن العبرة بخصوص السبب لما فعلوا ذلك ؟ **والإجابة** أن لأسباب النزول فوائد كثيرة غير التأكيد على خصوصية السبب أو أهميته ، مكان

---

(١) انظر : الزرقاني « مناهل العرفان » ١ / ١٣٠ ، ١٣١ . وانظر : الغزالي « المستصفى » ٢ / ٦٠ ، ٦١ .

(٢) عماد الدين الرشيد « أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص » ص ٣١٦ .

بحثها في فوائد أسباب النزول[1] .

ولعل ما أوقعهم في ذلك أنهم رأوا في تأخير لفظ الشارع إلى ما بعد حدوث الواقعة التي كانت سبب النزول رأوا ذلك كافياً في فهم أن السبب هو الملحوظ وحده للشارع في الحكم عليه باللفظ العام النازل فيه ، وإلا لما ربطه بالسبب ولأنزله قبله أو بعده . فاقتران النص بالسبب مع إمكان الشارع ألا يربطه به دليل على أن السبب هو المراعى والمقصود بالحكم « وهذا تحكم ظاهر فإنه تجاهُل لاحتمال مساوٍ لاحتمالهم الذي أوردوه وعدوه وحيداً ، بل إنه يفوقه قوة إذ يمكن القول بأن العموم هو المعتَبر في النص ، لأنه لو كان المطلوب منه صورة السبب فقط لما جاء بلفظ عام ولاقتصر على صورة السبب ، وهذا وجه مساواة هذا القول لما أوردوه من احتمال وحيد حسب قولهم . وأما وجه تفوقه على احتمالهم فكونه ظاهراً ، لأن النص الذي أتى بالحكم هو النص القرآني لا سبب النزول ، وقد جاء بلفظ عام فالإعراض عن صيغة النص الذي حمل الحكم إلى صيغة نص أخير عمن تسبب بتشريع الحكم تأويل يفتقر إلى قرينة ، لذا فإن الانتقال من عموم اللفظ إلى خصوص السبب انتقال من ظاهر إلى مؤول ولا موجب لذلك » [2] .

ج - لو كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لكان اللفظ الذي هو بمنزلة الجواب غير مطابق للسبب الذي هو بمنزلة السؤال ، وهو ما يتنافى مع بلاغة القرآن الكريم [3] .

ولو تأملنا هذه الحجة لوجدناها ضعيفة من وجوه :

- تشبيه سبب النزول بالسؤال قصور في فهم أسباب النزول لأن كثيراً منها ليس كذلك ، وكثيراً من النصوص يمكن أن يستغني عن أسباب النزول فحملها على صورة

---

(١) انظر : مناهل العرفان للزرقاني ١ / ١٣١ وانظر : الغزالي « المستصفى » ٢ / ٦٠ ، ٦١ وانظر : عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ص ٣١٦ .

(٢) الزرقاني «مناهل العرفان» ١ / ١٣١ و انظر : الغزالي « المستصفى» ١ / ٦١ وانظر : عماد الدين الرشيد «أسباب النزول »ص ٣١٦، ٣١٧.

(٣) انظر : الزرقاني « مناهل العرفان » ١ / ١٣٣ و د . عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ص ٣١٧ .

السؤال والجواب تعسف ظاهر [1] .

- إن الادعاء بعدم التطابق بين النص وسبب نزوله إذا قلنا بالعموم غير صحيح ، لأن النص العام أجاب عن سبب النزول وزيادة ، والزيادة لا تنفي التطابق إن عدم التطابق يكون إذا قصر النص عن استيعاب السبب [2] .

د - قالوا : لقد اتفقت كلمة الفقهاء على أنه إذا دعا رجل رجلاً آخر إلى طعام الغداء وقال له « تغّد عندي » فرفض وقال : « والله لا تغديت » ولم يقل «عندك» ثم تناول الغداء عند غير هذا الداعي فإنه لا يحنث ، وما ذاك إلا لأن هذا اللفظ العام قد تخصص بسببه وهو كلمة « تغد عندي » التي خص بها الداعي نفسه، فكأن الحالف قال « لا أتغدى عندك وحدك » . والجواب : أن حكم الفقهاء في هذا المثال ليس مبنياً على أن كل عام يتخصص بسببه كما فهمتم ، بل هو مبني على أن هذا المثال وأشباهه تخصص بقرينة خارجية ، وهي حكم العرف هنا بأن الحالف إنما يريد ترك الغداء عند داعيه فقط [3] .

قلت : إن السياق والقرائن هنا لهما دور كبير في توضيح مقاصد المتكلمين ومراداتهم .

من الواضح أن الأدلة التي رأيناها آنفاً مبنية على استدلالات عقلية غير سديدة لما فيها من التعميم الخاطئ المبني على مقدمات بعضها مُسلَّم وبعضها غير مُسلَّم ، ولكن النتائج كانت غير مطابقة لمقدماتها .

والسؤال هنا : هل أضاف العلمانيون أدلة جديدة على ما أورده علماء المسلمين « القدماء » حسب التعبير العلماني ؟

لقد توهم العلمانيون أنهم سيضيفون شيئاً ، وسيأتون بما عجز عنه الأوائل ، فقال الخطاب العلماني بأن الأخذ بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها، ويلغي حكمة التدرج في التشريع وذهب يستدل بالآيات التي تدرجت في

---

(١) انظر : د . عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ص ٣١٧ .

(٢) انظر : الزرقاني « مناهل العرفان » ١ / ١٣٢ و عماد الدين الرشيد «أسباب النزول » ص ٣١٨ .

(٣) انظر : الزرقاني « مناهل العرفان » ١ / ١٣٢ .

تحريم الخمر :

- ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾[(١)].

- ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ ﴾[(٢)].

- ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾[(٣)].

ثم قال : بأنه إذا كان عموم اللفظ هو الأساس في اكتشاف دلالة النصوص لأمكن أن يتمسك البعض بالآية الأولى أو بالآية الثانية ، ولأدى ذلك في النهاية إلى القضاء على التشريعات والأحكام كلها[(٤)].

ونقول هنا : نعم يمكن للبعض أن يتمسك بالدلالات الواردة في الآيات الأولى التي نزلت في الخمر والتي ليس فيها التحريم صراحة ، ولكن لهم ذلك قبل أن تنزل الآية الأخيرة التي تقول عنه إنه « **رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه** » وقد فعل الصحابة ذلك وقد ظلوا يشربون الخمر حتى نزلت الآية الأخيرة وقال عمر انتهينا . . .انتهينا[(٥)].

---

(١) سورة البقرة آية ٢١٩ .

(٢) سورة النساء آية ٤٣ .

(٣) سورة المائدة آية ٩٠ ـ ٩١ .

(٤) نصر حامد « مفهوم النص » ص ١١٧ ـ ١١٩ .

(٥) عن أبي ميسرة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال لما نزل تحريم الخمر : اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً ، فنزلت الآية التي في البقرة : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ ﴾ سورة البقرة آية ٢١٩. فدعي عمر فقرئت عليه قال: اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً ، فنزلت الآية التي في النساء : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ ﴾ سورة النساء آية ٤٣ . فكان منادي رسول الله ﷺ إذا أقام الصلاة نادى : أن لا يقربن الصلاة سكران فدعي عمر فقرأت عليه ، فلما نزلت آية المائدة ، فلما بلغ ﴿ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ (المائدة : ٩١) قال عمر : انتهينا ، انتهينا . سنن النسائي رقم :

ولم يقل أحد من علماء المسلمين إن كل آية من آيات الأحكام عامة عموماً مطلقاً، لأن الحكم لا يُستخرج من آية واحدة دون مراعاة للآيات الأخرى، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، ولا يعني كون بعض الآيات تُفهم بخصوص أسبابها أن يكون القرآن كله كذلك.

إن التخصيص هو الذي يجب أن يستند إلى دوال بعكس ما يقوله أبو زيد [(1)]، فالعموم هو الأصل في النص القرآني وليس التخصيص، والتخصيص يأتي بناء على أدلة أو قرائن يقوم عليها الاجتهاد ويُفهم النص من خلالها.

ماذا يضيف أيضاً الخطاب العلماني؟

يقول إن القرآن إذا لم يُفسَّر بأسباب نزوله فإنه يؤدي إلى إسلام آخر غير الإسلام الذي قصد إليه القرآن ودعا إليه النبي ﷺ، فإذا حصل ولم يصل المسلمون جميعاً إلى أسباب تنزيل يقصرون الآيات عليها، فإن عليهم ألا يرهقوا الألفاظ بمعاني لم يقصدها التنزيل [(2)]. أي عليهم أن يجدوا طريقة لتعطيل أحكام القرآن بأي وسيلة أخرى لأن تفسير القرآن على عموم ألفاظه يؤدي مثلاً إلى تأييد دعاوى إسرائيل العنصرية ففي القرآن ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ

٥٤٤٥ كتاب الأشربة- باب تحريم الخمر قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾. وسنن أبو داود رقم: ١٦٨٥ كتاب الأشربة- باب في تحريم الخمر. مسند أحمد رقم: ٣٥٥ مسند العشرة المبشرين بالجنة- أول مسند عمر بن الخطاب.

(١) نعني قوله: «إن استيعاب النصوص للوقائع الجديدة لا بد أن يستند إلى دوال إما في بنية النص وإما في السياق الاجتماعي لخطابه أي في أسباب النزول» مفهوم النص ص ١١٧ وقوله: «إن تجاوز السبب الخاص في دلالة النص إلى مستوى العموم لا بد أن يستند إلى دوال في النص ذاته تسمح بهذا التجاوز والانتقال» مفهوم النص ص ٢٢٣ نشير إلى أن نصر حامد ينقض كلامه هذا في الصفحة التالية عندما يقول: «إن الأصل في آليات اللغة إذن التعميم، ولذلك حرص العلماء على تأكيد العموم في كثير من الأحكام التي شرعها النص» مفهوم النص ص ٢٢٤. والصحيح أن حصر النص في السبب الخاص وقصره عليه هو الذي يحتاج إلى دوال تُبين ذلك، لأن الأصل في القرآن الكريم أنه تشريع لكل الأمة ورسالة دائمة ومستمرة لكل الناس.

(٢) انظر: العشماوي «العقل في الإسلام» ص ٤٠. وهو ما يعني أنه على المسلمين أن يضيقوا نطاق فاعلية القرآن ودلالاته في كل الأحوال حتى يرضى سعادة المستشار العشماوي.

﴿ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴾[1]. ﴿ وَلَقَدِ ٱخۡتَرۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ عِلۡمٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[2]. ﴿ يَٰقَوۡمِ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡأَرۡضَ ٱلۡمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِي كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَرۡتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدۡبَارِكُمۡ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ ﴾[3]. ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ قَدۡ أَنجَيۡنَٰكُم مِّنۡ عَدُوِّكُمۡ وَوَٰعَدۡنَٰكُمۡ جَانِبَ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنَ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَنَّ وَٱلسَّلۡوَىٰ ﴾[4]. كما يؤدي إلى مفاهيم خطيرة كما يحدث عند تفسير قوله : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾[5]. ﴿ وَأَوۡرَثَكُمۡ أَرۡضَهُمۡ وَدِيَٰرَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُمۡ وَأَرۡضٗا لَّمۡ تَطَـُٔوهَاۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٗا ﴾[6]. فعموم الألفاظ يفيد أن النبي – حاشا لله – كان يحرم ما أحل الله أو يخشى الناس في حين أن ذلك كان في وقائع خاصة[7]. إن تفسير الآيات على عموم الألفاظ لا على أسباب التنزيل يؤدي إلى اجتزاء الآيات وابتسار الألفاظ كمن يقول : ﴿ فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ﴾ و ﴿ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[8].

ونجيب بأن الاجتزاء والابتسار والتلفيق هو ما يمارسه الخطاب العلماني ذلك لأنه يعمد إلى اختيار بعض الآيات التي ليست هناك أي مخالفة في قصرها على أسباب نزولها ثم يريد أن يعمم ويصل إلى نتيجة مرفوضة وهي أن كل القرآن بناء على ذلك يجب أن يقصر على أسباب نزوله، فحتى لو افترضنا أن المقدمات صحيحة فإن النتائج باطلة فالعموم هو الأصل والتخصيص يكون بالأدلة والقرائن والاجتهاد كما أسلفنا ولأدلة الجمهور الآتية.

---

(١) سورة البقرة آية ٢١٩ .

(٢) سورة الدخان آية ٣٢ .

(٣) سورة المائدة آية ٢١ .

(٤) سورة طه آية ٨٠ .

(٥) سورة التحريم آية ١ .

(٦) سورة الأحزاب آية ٢٧ .

(٧) انظر : العشماوي « العقل في الإسلام » ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٨) انظر : السابق ص ٤٣ .

٤ – أدلة الجمهور القائلين بعموم اللفظ :

والآن ما هي أدلة الجمهور القائلين بان العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب « والرافضين من ثم « للتورخة » العلمانية ؟

أولاً : احتجاج سلف هذه الأمة في وقائع كثيرة بعموم الآيات القرآنية التي نزلت على أسباب خاصة ، ومن ذلك ما ورد عن سعيد المقبري أنه قال لمحمد بن كعب القرظي « إن في بعض كتب الله » إن لله عباداً ألسنتهم أحلى من العسل ، وقلوبهم أمر من الصبر ، لبسوا مسوك الضأن من اللين ، يجترون الدنيا بالدين، فقال محمد بن كعب : هذا في كتاب الله ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ ﴾[1]. فقال سعيد : قد عرفت فيمن أنزلت ؟ فقال : محمد بن كعب « إن الآية تنزل في الرجل ثم تكون عامة بعد »[2].

فإن قيل : إن ابن عباس لم يعتبر عموم قوله تعالى : ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[3]. بل قصرها على ما أنزلت عليه من قصة أهل الكتاب[4] . فقد أجيب عن ذلك : بأنه لا يخفى عليه بأن اللفظ أعم من السبب، لكنه بين أن المراد باللفظ خاص ، ونظيره تفسير النبي ﷺ الظلم في قوله تعالى : « ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾[5]. بالشرك ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[6] . مع فهم الصحابة

---

(١) سورة البقرة آية ٢٠٤.

(٢) انظر : السيوطي « الإتقان في علوم القرآن » ١ / ٩٦ ومناهل العرفان ١ / ١٢٩ – دار ابن كثير – دمشق – بيروت - الطبعة الرابعة ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م وانظر : د . عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ص ٣١٣ .

(٣) سورة آل عمران آية ١٨٨ .

(٤) انظر : السيوطي « الإتقان » ١ / ٩٣ ، ٩٧

(٥) سورة الأنعام آية ٨٢.

(٦) سورة لقمان آية ١٣ .

العموم في كل ظلم[1].

وقد ورد عن ابن عباس ما يدل على اعتبار العموم ، فإنه قال به في آية السرقة مع أنها أُنزلت في امرأة سرقت وذلك حين سأله نجدة الحنفي عن قوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[2]. أخاص أم عام؟ قال : بل عام[3] .

ولكن نقول هنا ما دام الخطاب العلماني قبل الاستدلال بالنصوص وذهب يستدل ببعض أسباب النزول على تاريخية أحكام القرآن ، وقد اجبنا عن ذلك، فعليه أن يقبل الاستدلال الذي يعارضه ، أو أن يرفض كل أحكام الشريعة التي لم يختلف حولها أحد من المسلمين، وعند ذلك عليه أن يراجع موقفه من الإسلام، ويتأكد من أنه لا يزال ينضوي تحت رسالته.

إن كثيراً من الآيات التي نزلت على أسباب وحوادث خاصة اتخذت بعد ذلك بعداً تشريعياً عاماً ولم تختص بالذين نزلت فيهم ، مثلاً :

- قوله تعالى : ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾[4]. نزل في رجل عزم أن يطلق امرأته ، حتى إذا اقتربت نهاية عدتها راجعها ، ثم عاود الطلاق والمراجعة ، وذلك حتى يحبسها فلا تبين منه ولا يؤويها[5] . فهل هذه الآية ظلت حكماً خاصاً بذلك

---

(١) عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ : لَمَّا نَزَلَتْ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ قُلْنَا : يَا رَسُولَ اللهِ أَيُّنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ ؟ قَالَ : لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ ل،َمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ بِشِرْكٍ ، أَوَلَمْ تَسْمَعُوا إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ لِابْنِهِ ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾؟ » البخاري رقم ٣١١٠ كتاب أحاديث الأنبياء – باب قول الله تعالى واتخذ الله إبراهيم خليلاً .

(٢) سورة المائدة آية ٣٨ .

(٣) انظر للسيوطي « الإتقان » ١ / ٩٧ وانظر : عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ص ٣١٣ ونصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٢٢ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٢٩ .

(٥) انظر : للسيوطي « أسباب النزول » ص ٣٢ . والحديث في الترمذي عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : كَانَ النَّاسُ وَالرَّجُلُ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ مَا شَاءَ أَنْ يُطَلِّقَهَا وَهِيَ امْرَأَتُهُ إِذَا ارْتَجَعَهَا وَهِيَ فِي الْعِدَّةِ وَإِنْ طَلَّقَهَا مِائَةَ مَرَّةٍ أَوْ

الرجل أم أنها أصبحت تشريعاً عاماً لكل المسلمين ؟ لماذا لم يتم حصرها في السبب الذي نزلت فيه ؟ [١] .

- وقوله تعالى : ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾[٢]. نزل في رجل من المدينة قبّل امرأة ثم ندم وتاب فهل حكمها خاص به ، وصلاته وحسناته فقط مذهبة لسيآته هو فقط ، أم أن ذلك شامل لكل الأمة ؟ ألم يسأل الرجلُ النبيَّ ﷺ ألي هذه ؟ فقال ﷺ : (لجميع أمتي كلهم) [٣] .

- وقوله تعالى : ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾[٤] . أهو خاص بقارون أم شامل لكل المسلمين ؟[٥] .

- وقوله تعالى : ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾[٦] . وهي آية نزلت في « قتيلة بنت عبد

أَكْثَرَ حَتَّى قَالَ رَجُلٌ لِامْرَأَتِهِ : وَاللهِ لَا أُطَلِّقُكِ فَتَبِينِي مِنِّي وَلَا آوِيكِ أَبَدًا . قَالَتْ : وَكَيْفَ ذَاكَ ؟ قَالَ : أُطَلِّقُكِ فَكُلَّمَا هَمَّتْ عِدَّتُكِ أَنْ تَنْقَضِيَ رَاجَعْتُكِ . فَذَهَبَتْ الْمَرْأَةُ حَتَّى دَخَلَتْ عَلَى عَائِشَةَ فَأَخْبَرَتْهَا فَسَكَتَتْ عَائِشَةُ حَتَّى جَاءَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَخْبَرَتْهُ ، فَسَكَتَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى نَزَلَ الْقُرْآنُ ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾ قَالَتْ عَائِشَةُ : فَاسْتَأْنَفَ النَّاسُ الطَّلَاقَ مُسْتَقْبَلًا مَنْ كَانَ طَلَّقَ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ طَلَّقَ ، حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ نَحْوَ هَذَا الْحَدِيثِ بِمَعْنَاهُ وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَ أَبُو عِيسَى : وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ يَعْلَى بْنِ شَبِيبٍ » الترمذي رقم١١١٣ كتاب الطلاق واللعان عن رسول الله ﷺ ، باب ما جاء في طلاق المعتوه .

(١) انظر : د . عمارة سقوط الغلو العلماني ص ٢٣٦.

(٢) سورة هود آية ١١٤ .

(٣) انظر : السيوطي « أسباب النزول » ص١٠٣ ود . عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ٢٣٧. والحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ رَجُلاً أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ قُبْلَةً فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾ فَقَالَ الرَّجُلُ : يَا رَسُولَ اللهِ ، أَلِي هَذَا؟ قَالَ: « لِجَمِيعِ أُمَّتِي كُلِّهِمْ » . كتاب مواقيت الصلاة: باب الصلاة كفارة .

(٤) سورة القصص آية ٧٧ .

(٥) انظر : د . عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ٢٣٧ .

(٦) سورة الممتحنة آية ٨ .

العزى » وكانت مشركة ، قدمت على ابنتها أسماء بنت أبي بكر، فلم تقبل أسماء هداياها ولم تدخلها منزلها ، فسألت عائشة النبيَّ ﷺ عن ذلك فتلا الآية فأدخلتها منزلها وقبلت هداياها[1] .

هل حكم هذه الآية خاص بسبب نزولها وبمن نزلت فيهم ، أم أنها تشريع عام للعلاقة بغير المسلمين طوائف وأمماً ودولاً ؟ [2] .

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (٣٥) ﴾[3] .
وهي آية نزلت في أم عمارة نسيبة بنت كعب الأنصارية وأتت النبي ﷺ فقالت : ما أرى كل شيء إلا للرجال ، وما أرى النساء يُذكرن بشيء»[4] . « فهل هذه الآية تقرر المساواة في الحقوق لمن سألن فقط ونزلت فيهن ؟ أم لعموم النساء أخذاً من عموم الألفاظ ؟»[5] .

---

(١) حَدَّثَنَا عَامِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : قَدِمَتْ قُتَيْلَةُ ابْنَةُ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ عَبْدِ أَسْعَدَ مِنْ بَنِي مَالِكِ ابْنِ حَسَلٍ عَلَى ابْنَتِهَا أَسْمَاءَ ابْنَةِ أَبِي بَكْرٍ بِهَدَايَا ضِبَابٍ وَأَقِطٍ وَسَمْنٍ وَهِيَ مُشْرِكَةٌ ، فَأَبَتْ أَسْمَاءُ أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا وَتُدْخِلَهَا بَيْتَهَا فَسَأَلَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ ﷺ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ ﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ فَأَمَرَهَا أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا وَأَنْ تُدْخِلَهَا بَيْتَهَا . مسند الإمام أحمد رقم ١٥٥٢٩- أول مسند المدنيين أجمعين- حديث عبد الله بن الزبير بن العوام .

(٢) انظر : د . عمارة « سقوط الغلوا العلماني » ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٣) سورة الأحزاب آية ٣٥ .

(٤) في سنن الإمام الترمذي ، عَنْ أُمِّ عُمَارَةَ الْأَنْصَارِيَّةِ أَنَّهَا أَتَتْ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ : مَا أَرَى كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا لِلرِّجَالِ وَمَا أَرَى النِّسَاءَ يُذْكَرْنَ بِشَيْءٍ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةَ : ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ الْآيَةَ قَالَ أَبُو عِيسَى : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَإِنَّمَا نَعْرِفُ هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. سنن الترمذي رقم ٣١٣٥ كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ باب ومن سورة الأحزاب .

(٥) انظر : د. عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ٢٣٩ .

ولنتأمل في الآيات القرآنية التالية التي نزلت على أسباب خاصة :

﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾[1]. ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟ ﴾[2] . ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَـٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿٦﴾ وَٱلْخَـٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٨﴾ وَٱلْخَـٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿٩﴾ ﴾[3] . ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾ ﴾[4] .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓا۟ أَمَـٰنَـٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾[5] .

---

(١) سورة النساء آية ٩٣ .

(٢) عن ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : مَرَّ رَجُلٌ مِنْ بَنِي سُلَيْمٍ عَلَى نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَمَعَهُ غَنَمٌ لَهُ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ قَالُوا : مَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا لِيَتَعَوَّذَ مِنْكُمْ ، فَقَامُوا فَقَتَلُوهُ وَأَخَذُوا غَنَمَهُ فَأَتَوْا بِهَا رَسُولَ اللهِ ﷺ فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ﴾ قَالَ أَبُو عِيسَى : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ . وَفِي الْبَابِ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ . سنن الترمذي رقم ٢٩٥٦ كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ باب ومن سورة النساء .

(٣) سورة النور آية ٦ – ٩ . نزلت في هلال بن أمية قذف امرأته أمام النبي ﷺ . والرواية في صحيح الإمام البخاري رقم ٤٣٧٨ كتاب تفسير القرآن – باب ﴿ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴾ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٣٠ . نزلت في عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك طلقها رفاعة بن وهب بن عتيك فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير القرظي فطلقها قبل أن يمسها وسألت النبي ﷺ أن ترجع إلى رفاعة فقال ﷺ : لا حتى يمس . انظر : لباب النقول في أسباب النزول بهامش تفسير الجلالين .

(٥) سورة الأنفال آية ٢٧ . نزلت في أبي لبابة بن عبد المنذر سأله بنو قريظة يوم قريظة ما هذا الأمر ؟ فأشار إلى حلقة يقول : الذبح . انظر : السيوطي « لباب النقول في أسباب النزول بهامش تفسير الجلالين » . وفي مسند الإمام أحمد رقم ٢٣٩٤٥– كتاب باقي مسند الأنصار– باب باقي السند السابق .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾[1] . ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾[2] . ﴿ وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَا ﴾[3] . ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾[4] ﴿ أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡ ﴾[5] .

هذه الآيات السابقة نزلت جميعها على أسباب خاصة ويوجد غيرها آيات أخرى كثيرة ،

---

(١) سورة الحجرات آية ٦ . نزلت في الوليد بن عقبة – عامل الصدقات – ذهب إلى الحارث بن ضرار الخزامي ليأتي بالصدقات ثم خاف فرجع ، وأخبر أن الحارث منعه الصدقات وأراد قتله فأرسل إليه الرسول ﷺ بعثاً فعلموا حقيقة الأمر والرواية في مسند الإمام أحمد رقم ١٧٧٣١– أول مسند الكوفيين– حديث الحارث بن ضرار الخزاعي .

(٢) سورة النور أية ٢٧ . نزلت في امرأة من الأنصار قالت : يا رسول الله إني أكون في بيتي على حال لا أحب أن يراني عليها أحد ، وإنه لا يزال يدخل علي رجل من أهي وأنا على تلك الحال ، فكيف أصنع ؟ » فنزلت الآية انظر : السيوطي « لباب النقول في أسباب النزول » بهامش تفسير الجلالين .

(٣) سورة النور آية ٣١ . نزلت في أسماء بنت مرثد ونساء دخلن عليها في نخلها غير مؤتزرات . انظر : السيوطي « لباب النقول في أسباب النزول بهامش تفسير الجلالين » .

(٤) سورة النساء آية ٥٩ . عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ قَالَ : نَزَلَتْ فِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُذَافَةَ بْنِ قَيْسِ بْنِ عَدِيٍّ إِذْ بَعَثَهُ النَّبِيُّ ﷺ فِي سَرِيَّةٍ. صحيح الإمام البخاري رقم ٤٢١٨– كتاب تفسير القرآن – باب – قوله : ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ . وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه رقم ٣٤١٦ –كتاب الإمارة– باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية.

(٥) سورة البقرة آية ١٨٧ . عَنْ الْبَرَاءِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ : كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ صَائِمًا فَحَضَرَ الْإِفْطَارُ فَنَامَ قَبْلَ أَنْ يُفْطِرَ لَمْ يَأْكُلْ لَيْلَتَهُ وَلَا يَوْمَهُ حَتَّى يُمْسِيَ وَإِنَّ قَيْسَ بْنَ صِرْمَةَ الْأَنْصَارِيَّ كَانَ صَائِمًا فَلَمَّا حَضَرَ الْإِفْطَارُ أَتَى امْرَأَتَهُ فَقَالَ لَهَا أَعِنْدَكِ طَعَامٌ قَالَتْ : لَا وَلَكِنْ أَنْطَلِقُ فَأَطْلُبُ لَكَ وَكَانَ يَوْمَهُ يَعْمَلُ فَغَلَبَتْهُ عَيْنَاهُ فَجَاءَتْهُ امْرَأَتُهُ فَلَمَّا رَأَتْهُ قَالَتْ خَيْبَةً لَكَ فَلَمَّا انْتَصَفَ النَّهَارُ غُشِيَ عَلَيْهِ فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿ أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡ ﴾ ففرحوا بها فرحاً شديداً ، ونزلت : ﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ ﴾ . أخرجه الإمام البخاري في صحيحه رقم ١٧٨٢ – كتاب الصوم – باب قول الله جل ذكره أحل لكم ليلة الصيام الفث إلى نسائكم .

فهل يريد الخطاب العلماني أن تكون كل هذه الأحكام التي فهمها المسلمون على العموم أن تكون خاصة .

إن مفسري القرآن الكريم عبر أكثر من ألف ومائتي عام منذ يحيى بن سلام [١٢٤ ٢٠٠ هـ][1] إلى ابن عاشور [ت : ١٩٧٣م] ، إلى د. وهبة الزحيلي ، كل هؤلاء عبر تاريخ التفسير يرون أن العبرة بعموم اللفظ إلا إذا قامت القرائن والأدلة على أن العبرة بخصوص السبب « فهل تُهدر المعاني والدلالات القطعية للنص القرآني القطعي الثبوت لسبب نزول هو في الواقع حديث آحاد ظني الثبوت ؟ أم أن الأدق والأوفى والأشمل هو الجمع بين معاني ودلالات الألفاظ، مع الاستعانة بالدلالات التفسيرية لأسباب النزول، في إطار السياق القرآني ، وعلى ضوء المماثل والمناظر والمشابه من الآيات التي نزلت في ذات الموضوع »[2] .

ثانياً : لو كان مراد الشارع من النصوص العامة التي تنزل على أسباب خاصة أن تقتصر على الأسباب التي نزلت من أجلها لأشار إلى ذلك ونبه إلى الخصوصية ، أما وقد جاءت النصوص عامة وخالية عن القرينة المخصصة فإن المنهج السليم يقتضي أن لا نصرف النصوص عن العموم ارتجالاً وبدون قرينة[3] . فالأصل هو حمل الألفاظ على معانيها المتبادرة منها عند الإطلاق أي عند عدم وجود صارف يصرف عن ذلك المتبادر[4] .

---

(١) انظر : زكريا حبيب الخولي «منهج يحيى بن سلام في التفسير» أطروحة معدة لنيل درجة الماجستير ص ٢٥٥ – جامعة القاهرة كلية دار العلوم – قسم الشريعة الإسلامية . حيث يذهب يحيى بن سلام إلى أن العبرة بعموم اللفظ ما لم تقم قرينة على تخصيص الآية بسبب نزولها وهو مذهب الجمهور ، وانظر د. عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ٢٤٨ . وقد خصصت يحيى بن سلام بالذكر لأنه أسبق من الطبري بمائة عام كما أنه يعدّ مؤسس المنهج الأثري النقدي في التفسير وبدأ تفسيره بمقدمة في علوم القرآن انظر : زكريا حبيب الخولي « منهج يحيى بن سلام في التفسير » ص ٢٢٦ ، ٣٩٦ .

(٢) د . عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

(٣) انظر : « مناهل العرفان » ١ / ١٢٨ و د . عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ص ٣١٤ .

(٤) انظر « مناهل العرفن » ١ / ١٢٨ .

وهنا قد يقول قائل بأن خصوص السب قرينة تمنع من الأخذ بعموم اللفظ [١] فمن المعلوم في علمْ أصول الفقه أنه إذا تعارض عام وخاص قُدِّم الخاص على العام ؟ ويجاب عن ذلك بما يلي :

- أن تقديم الخاص على العام قاعدة لم تحظ بإجماع العلماء فمنهم من يرجح العام على الخاص [٢] .

- أنه لا تعارض بين النص العام وسبب نزوله الخاص، وذلك لأن الخاص لا يَحمل في ثناياه حكماً يعارض حكم العام ، كل ما في الأمر أنه ينص على أن حادثة سبب النزول اقترنت بنزول النص أو الحكم ، ورب قائل يقول: إن هناك تعارضاً بينهما - أي النص وسبب نزوله - في الأفراد التي تصلح للحكم ، ففي سبب النزول تكون الأفراد أقل من النص العام النازل لأجله ؟.

وهذا في الحقيقة ليس تعارضاً لأنه لو كلف مائة بحكم ثم أخبر بأن فلاناً هو سبب التشريع لذلك الحكم فلا يعني أن الباقين خرجوا من التكليف به، إذ لا تعارض بين الخبر والإنشاء والقاعدة مفترضة في تعارض إنشاءين أحدهما عام والآخر خاص والله أعلم [٣] .

ثالثاً : إن لفظ الشارع وحده هو الحجة والدليل دون ما احتف به من سؤال أو سبب ، فلا وجه إذن لأن نخصِّص اللفظ بالسبب ، وكيف يسوَّغ أن نجعل ما ليس بحجة في الشرع متحكماً بالتخصيص على ما هو الحجة في الشرع ؟ والدليل على أن لفظ الشارع وحده هو الحجة أن الشارع قد يصرف النظر عن السؤال ، ويعدل بالجواب عن سنن السؤال لحكمة ، نحو قوله تعالى في سورة البقرة : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ

---

(١) انظر : « مناهل العرفان » ١ / ١٢٨ و د : عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ص ٣١٤ .

(٢) انظر : للزركشي « البحر المحيط » ٤ / ٥٣٩ و د. عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ٣١٤ .

(٣) انظر : د. عماد الدين الرشيد « أسباب النزول » ص ٣١٤ .

بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ [1]. فإن ظاهر هذه الآية أن النبي ﷺ سُئل عن بيان ما ينفقونه ، فجاء الجواب ببيان من ينفقون عليهم ، وذلك من أسلوب الحكيم لأن معرفة مصارف النفقة والصدقة أهم من معرفة المصروف فيهما ، فإن إصلاح الجماعة البشرية لا يكون إلا عن طريق تنظيم النفقة والإحسان على أساس توجيهها إلى المستحقين دون سواهم، وهذا وجه نراه في الآية وجيهاً ، وإن كانت الآية قد أشارت إشارة خفيفة إلى بيان ما ينفقونه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿مِّنْ خَيْرٍ﴾ [2] .

لقد عدد العلماء الفوائد التي تتأتى من معرفة أسباب نزول الآيات ، ولكنهم لم يذكروا ولم يخطر في بالهم أن من هذه الفوائد إلغاء أحكام القرآن ، وإيقاف تشريعاته ، وتورخة تعاليمه كما يقرر الخطاب العلماني لقد ذكروا من هذه الفوائد :

- معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم .
- الاستعانة على فهم الآية، ودفع الإشكال الذي قد يأتي من ظاهر النص .
- امتناع خروج صورة السبب من النص العام .
- تيسر الوقوف على المعنى كاملاً .
- تفيد في تذوق البلاغة القرآنية .
- تفيد في رسم منهج تربوي قرآني يستفيد منه العلماء والمتخصصون وينعكس ذلك على الأمة بشكل عام [3] .

فالمعرفة بأسباب النزول في تحصيل الوسائل اللازمة لفهم النص تشبه معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ، فكل ذلك يساعد على إزالة

---

(1) سورة البقرة آية ٢١٥ .

(2) انظر : الزرزقاني « مناهل العرفان » ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(3) انظر : «الإتقان في علوم القرآن» ١/ ٩٢ ، ٩٣ و «مناهل العرفان» ١ / ١٠٩ ١١٤، و د. عماد الدين الرشيد « أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص » ص ٣١ – ٤٨ و د . محمد سالم محمد « أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني » ص ٣٦ ، ٥٣.

الإشكالات التي ترد أحياناً على ظاهر النص[١] . ومن هنا فأسباب النزول ولدت لنا كنوزاً من المعلومات[٢] عندما نزلت النصوص بشأنها، فهي نماذج بشرية أو تساؤلات إنسانية ، أو معضلات اجتماعية أو فردية احتاجت إلى معالجات أو توجيهات أو حلول تظل نماذج يتأسى بها البشر عبر عصورهم، ويظل النص القرآني مخترقاً للتاريخ عبر عمومه وإطلاقه .

إن ربط الباري عز وجل التشريعات السلوكية بأسباب واقعية يهيئ النفوس في ذلك الوقت لقبول تلك التشريعات والانضباط بها ، إذ إن القيود والأحكام التشريعية تكون ثقيلة ونظرية عندما يُفاجأ بها الناس بعيدة عن ظروفها وأسبابها المعيشة ، ولن تجد وسيلة إلى ترسيخ حكم من الأحكام في الأذهان وتنبيه الأفكار إلى مدى صلاحيته وأهميته خيراً من أن تعرضه على الناس في مجال تطبيقه ، وأن تقدمه إليهم ساعة حاجتهم إليه ، إنها لطريقة تربوية معروفة لا تحتمل المراء [٣] .

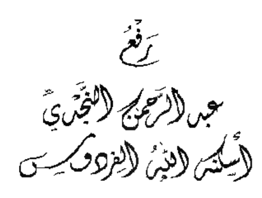
* * *

---

(١) انظر : الشاطبي « الموافقات » ٣ / ٣١١ .

(٢) انظر : الشيخ الغزالي « كيف نتعامل مع القرآن » ص ٨٠ – نهضة مصر – القاهرة ١٩٩٨م د ، ط .

(٣) انظر : د . محمد سعيد رمضان البوطي « الإسلام والعصر » مناظرة مع د . طيب تيزيني ص ١٩٤ .



المبحث الثاني
ما نزل على ألسنة الناس

المطلب الأول: الأنسنة خطوة إلى التورخة :

عقد علماء القرآن فصلاً للحديث عما أُنزل من القرآن على ألسنة بعض الصحابة وغيرهم مثل موافقات عمر رضي الله عنه للقرآن في قوله للنبي ﷺ « لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى» فنزلت ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[1]. وقوله للنبي ﷺ « لو أمرت نساءك أن يحتجبن » فنزلت آية الحجاب، ولما اجتمع نساء رسول الله ﷺ عليه في الغيرة قال لهن : ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا﴾[2]. فنزلت كذلك[3]. ولما نزلت الآية : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾[4]. قال عمر : فتبارك الله أحسن الخالقين فنزلت كذلك[5]

.

وقال سعد بن معاذ رضي الله عنه حين قال ما قال أصحاب الإفك سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك[6] . وهناك عدد آخر من الروايات . والسيوطي يعتبره نوعاً

---

(١) سورة البقرة آية ١٢٥ .

(٢) سورة التحريم آية ٥ .

(٣) أخرجه البخاري التفسير رقم ٤٢١٣ ورقم ٣٨٧ كتاب الصلاة، باب ما جاء في القبلة ومن لم ير الإعادة على من سها، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ : قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللهِ، لَوْ اتَّخَذْنَا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى فَنَزَلَتْ ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ وَآيَةُ الْحِجَابِ قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللهِ لَوْ أَمَرْتَ نِسَاءَكَ أَنْ يَحْتَجِبْنَ فَإِنَّهُ يُكَلِّمُهُنَّ الْبَرُّ وَالْفَاجِرُ، فَنَزَلَتْ آيَةُ الْحِجَابِ، وَاجْتَمَعَ نِسَاءُ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْغَيْرَةِ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُنَّ : عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَالَ أَبُو عَبْد اللهِ وحَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ : أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ قَالَ حَدَّثَنِي حُمَيْدٌ قَالَ سَمِعْتُ أَنَساً بِهَذَا» وانظر « الإتقان » ١/ ١١٠.

(٤) سورة المؤمنون آية ١٢ .

(٥) انظر : « الإتقان » ١/ ١١١ .

(٦) السابق ١/ ١١١ . والحديث في البخاري رقم ٦٨٢٢ - كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة - باب قول الله تعالى وأمرهم شورى بينهم عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ : «مَا تُشِيرُونَ عَلَيَّ فِي قَوْمٍ يَسُبُّونَ أَهْلِي مَا عَلِمْتُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُوءٍ قَطُّ » ، وَعَنْ عُرْوَةَ قَالَ : لَمَّا أُخْبِرَتْ

من أسباب النزول[1] . وكذلك الزرقاني[2] .

ولكن الخطاب العلماني يعتبر هذه المسالة خطيرة وجديرة بالبحث والتساؤل إذ كيف ينزل القرآن على نحو ما يقول الناس ؟[3] ، ويستغرب كيف يُسجِّل المسلمون مثل هذه الروايات ، وهم الحريصون على إثبات المصدر الإلهي للقرآن[4] .

وأنا لا أدري ما هو وجه الغرابة في ذلك !؟ وماذا يضير المصدر الإلهي للقرآن أن يتلفظ بعض الصحابة ببعض العبارات التي هي في حقيقتها قرآن كريم ؟ إنها عبارات في نظر المسلم مقارنة لنزول الآية ، وليست مُنشئة لها ، ولم يكن عمر ولا غيره منشئاً للنص القرآني كما يحلو للخطاب العلماني أن يزعم[5] ، إنها عبارات وأجزاء من آيات دل عليها سياق الحال ، لأن القرآن بلغة البشر وليس بلغة أخرى ، وإن أقصى ما تدل عليه هو تفوق الحس البلاغي لدى العربي عندما أدرك ختام الآية من خلال مطلعها .

وإن في ذلك لدلالة عميقة على سمو البلاغة القرآنية حيث تجعل سامعها يتفاعل معها تفاعلاً يجعله يتنبأ بالجملة الآتية قبل أن يسمعها ، وليس في ذلك مضاهاة من كلام البشر لكلام الله عز وجل أو محاكاة له كما يريد أن يوحي بذلك الخطاب العلماني ، وإنما هو تسديد وتوفيق إلهي لبعض عباده لموافقة ما في علمه سبحانه وتعالى [6] ، وإنشاء جزء من آية أو عبارة قرآنية لا يُعتبر نقضاً للتحدي القرآني ، لأن التحدي لم يكن بأقل من سورة

عَائِشَةُ بِالْأَمْرِ قَالَتْ : يَا رَسُولَ الله ، أَتَأْذَنُ لِي أَنْ أَنْطَلِقَ إِلَى أَهْلِي ، فَأَذِنَ لَهَا وَأَرْسَلَ مَعَهَا الْغُلَامَ وَقَالَ : رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ : سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ .

(١) السابق ١ / ١١٢ .

(٢) انظر للزرقاني « مناهل العرفان » ١ / ١٠٧ .

(٣) انظر : عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ١٢٢ – ١٢٣ .

(٤) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٣٦ .

(٥) انظر : نائلة السليني « تاريخية التفسير القرآني » ص ٤٨ .

(٦) لا يُعترض هنا بنزول القرآن على لسان أحد كتاب الوحي « عبد الله بن سرح » أنه هو القائل : ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون : ١٤) ثم ارتد لظنه أنه أوحي إليه لأن هذا نوع من الابتلاء والفتنة التي يفتن الله بها عباده ليريهم صدق إيمانهم .

وإنما بسورة من مثله .

إن ما يريده الخطاب العلماني من هذه القضية هو تكريس بشرية الوحي ، وإبراز البعد الإنساني فيه وطمس الجانب الإلهي الغيبي، لأنه يفهم من هذه الموافقات القرآنية أن القرآن ليس مفارقاً لقدرات البشر وليس فوق طاقتهم ، ويعبر عن مطامحهم ورغباتهم ، ويتجاوب مع حاجاتهم ، فهو بشري من حيث يخاطب البشر بلغتهم ومنطقهم[1] .

إن الخطاب العلماني يريد أن يزحزح الفاصل بين الكلام الإلهي والكلام البشري حين يعتبر الفرق بينهما في الدرجة وليس في النوع ، وما دام البشر هم الذين استنزلوا الوحي متتابعاً بكلمات قالوها ، فكلام البشر إذن هو الشرارة ، والوحي هو النار[2] « يظن الكثيرون أن كلام الله وكلام البشر نقيضان هذا وحي ، وذاك صنع بشري ... والحقيقة غير ذلك فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي في القرآن ، بُني الوحي على كلام البشر سواء كان من الرسول [ﷺ] أو من المؤمنين ، أو حتى من الكافرين والمشركين وأهل الكتاب خاصة اليهود ، ويكون الاقتباس عبارة أو لفظاً أو معنى ، وكأن الوحي يُبنى بلاغياً على كلام البشر ، ويحوله دلالياً ، أو يستجيب له مطلباً ، أو يحاوره أو يكمله»[3] .

ثم يسرد الخطاب المذكور روايات كثيرة لما نزل على ألسنة البشر [4] ، ليؤكد على : «أن الوحي واقع متحقق ، والواقع وحي متحقق ، ويكون العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقاً خارج الزمان والمكان أو حرفاً في نصٍّ مدون » [5] . وليؤكد أيضاً أن : «الواقع له الأولوية على النص» لأن « البشر يتكلمون والله يسمع ويستجيب ، الناس يتحادثون والله يرد ، كلام الله إذن استجابة لكلام البشر ، فالوحي والواقع صنوان على مستوى الصياغة

---

(١) انظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ١٨٢ وانظر : عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٣٦.

(٢) انظر : حسن حنفي « الوحي والواقع : دراسة في أسباب النزول » بحث ضمن كتابه « هموم الفكر والوطن » ١ / ٢٤ .

(٣) السابق ١ / ٢٣ .

(٤) انظر : السابق ١ / ٢٤ فما بعد .

(٥) السابق ١ / ٢٣ .

اللغوية ، وعلى مستوى الاهتمامات الفعلية »[1] ، وليؤكد أيضاً أن : «الوحي نظر مؤسَّس في الواقع ، والواقع وحي مؤسَّس في النظر»[2] ، وأن « الوحي مشروع عمل ، والعمل وحي متحقق ، والوحي إمكانية تحولت إلى واقع ، والواقع هو تحقق فعلي لإمكانية الوحي » [3] .

المطلب الثاني : الأنسنة والمركسة أو الإنسان والواقع «أساسان للتاريخية»:

وهكذا فإن الإنسان والواقع هما العنصران الأساسيان اللذان تُوظَّف لهما كل المفاهيم ، والمبادئ الإسلامية وخصوصاً علوم القرآن ، فتنجيم القرآن خلال ثلاث وعشرين عاماً يعني أنه تشكل من خلال الواقع والثقافة[4] ، لأنه بذلك يراعي الشروط التي يفرضها الواقع الشفاهي ويستجيب له[5] ، ويعني أن الإسلام ليس إلا حلقة تاريخية في تطور الوحي العام [6] . وهو ما يعني بالنسبة لنا بعد هذا المدى الطويل من نزوله أن نمارس عملية التجديد والتغيير[7] .

فالبنية القرآنية نزلت نجماً نجماً أي أتت ضمن سياق تاريخي وبُلِّغت كذلك[8] ، لكي يقدم القرآن نفسه على أنه نص تاريخي واقعي ، وليس نصاً مُغلقاً يفرض نفسه على الناس باسم مؤسسة دينية أو فريق من الفقهاء [9] وهكذا « نواجه سياقاً تاريخياً تنجيمياً للنص حيث دخل حيز البشر وخضع لتموضعهم الاجتماعي والتاريخي والتراثي »[10] ويكون التنجيم بذلك « فتح الأبواب إذن ، وبملء الشرعية القرآنية الحديثية على مصاريعها أمام

---

(١) السابق ١ / ٢٦ .

(٢) السابق ١ / ٤٦ .

(٣) السابق ١ / ٥٠ .

(٤) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٩ .

(٥) السابق ص ١١١ .

(٦) انظر : حسن حنفي « هموم الفكر والوطن » ١ / ٧٣ .

(٧) انظر : سيد القمني « الفاشيون والوطن » ص ١١٥ - ١١٨ .

(٨) انظر : طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١١٥ .

(٩) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٧٩ .

(١٠) السابق ٣٦٠ .

عملية اختراقه ، [أي اختراق النص القرآني] أي النفاذ إليه ، انطلاقاً من الاهتداء به نفسه في دعوته للقيام بهذه العملية أولاً ، وفي دعوته لمعالجة شؤون البشر بحكمة ورحمة ثانياً » [(١)] .

وهكذا نجد أن **الخطاب العلماني** يوظف مسألة تنجيم القرآن كما وظف بقية علوم القرآن لخدمة **التاريخية** ويغض النظر عن الحِكم التي يذكرها مُنزِّل النص سبحانه وتعالى للتنجيم أو التدرج في النزول ، وذلك لكي يُثبِّت مقاصده هو ، وليجعل منها الحِكَم البديلة ، فالباري عز وجل الذي أنزل النص يقول : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴾[(٢)] . ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾[(٣)] .

فالحكمة الأولى : لنزول النص منجماً هي : ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ أي لنجعل من استمرار نزوله عليك عاملاً يشد أزرك في الصبر والمصابرة على أذى المشركين ، ويؤنسك في وحشة الغربة التي لا بد أن تعاني منها دعوتك ، أي لو أن القرآن نزل عليه دفعة واحدة لكان لانقطاع الوحي عنه بعد ذلك أثر كبير في استشعاره الوحشة والضعف أمام أمواج الأذية المتنوعة التي كان يتعرض لها من كل جانب [(٤)] .

والحكمة الثانية : هي ﴿لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ ، أي لكي يتيسر لك ولأصحابك استيعابه وحفظه على مهل وبتدرج ، إذ لو نزل القرآن عليه جملة واحدة وقد كان أمياً كما هو معلوم ، للقي عنتاً كبيراً في استيعابه وحفظه ، ثم في تلاوته على أسماع الناس[(٥)] .

والحكمة الثالثة : الدلالة على إعجاز القرآن ومصدره الإلهي ، إذ نزول القرآن على مدى ثلاثة وعشرين عاماً مع اختلاف الدواعي والوقائع والأحوال والنفوس يقتضي في

---

(١) السابق ص ٣٦٥ .

(٢) سورة الفرقان آية ٣٢ .

(٣) سورة الإسراء آية ١٠٦ .

(٤) انظر : د . البوطي « الإسلام والعصر » ص ١٩٢ .

(٥) انظر : السابق ١٩٢ .

ميزان البشر أن يختل نظامه وتتناقض موضوعاته ، وتتفرق وحدته ، ويظهر عليه التفكك والتبعثر وانعدام الاتساق، وذلك لطول المدة ، وتعاقب الحوادث ، واختلاف الأمزجة ، فالبشر لا يمكنهم خلال هذه الفترة المديدة أن يحفظوا أنفسهم من هذا القصور ، ولكن القرآن يبدو في ميزان البلغاء والفصحاء في غاية الإبداع وكمال الاتساق وجودة السبك ، حتى أن قارئ أي سورة من السبع الطوال يحسب أنها أُنزلت جملة واحدة مع أنها أُنزلت نجوماً ، لأنه يراها كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً (١) .

« أليست مطاوعة تلك الأحداث الكونية ومعاونتها بدقة دائماً لنظام هذه الوحدات البيانية شاهداً واضحاً على أن هذا القول ، وذاك الفعل كانا يجيئان من طريق واحدة ، وأن الذي صدرت هذه الكلمات عن علمه هو نفسه الذي صدرت تلك الكائنات عن مشيئته »(٢) .

والحكمة الرابعة : هي القيمة التربوية التي يُنجزها نزول القرآن منجماً مقارناً للأحداث والوقائع ، حيث تظل العناية الإلهية تلاحقهم ، ويظل النبي ﷺ وصحابته يشعرون بمناصرة الله لهم ومؤازرته لجهودهم ، فيزيدهم ذلك إرادة نحو هدفهم المنشود ؛ إذ كيف كان القرآن يؤدي دوره حيال طبيعة الإنسان التي جاء يصوغها في ذلك العصر لو أنه سبق بنزوله أحداث حنين وأحد ، وماذا كان يكون لو أنه لم يأت لكل ألم بعزائه العاجل ، ولو أنه لم يُنزِّل لكل تضحية جزاءها ، ولكل هزيمة أملها ، ولكل نصر درسه في الاحتشام !!؟ لو أن القرآن كان قد نزل جملة واحدة لتحول سريعاً إلى كلمة مقدسة خامدة ، وإلى فكرة ميتة ، وإلى مجرد وثيقة محفوظة عن ظهر قلب لا مصدر يبعث الحياة في حضارة وليدة فالحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التي نهض بأعبائها الإسلام لا سر لها إلا في هذا التنجيم (٣) .

---

(١) د . عبد الله دراز « النبأ العظيم » ص ١٩٦ .

(٢) انظر : السابق ص ١٨٣ .

(٣) انظر : مالك بن نبي « الظاهرة القرآنية » ص ٢٦٠ ترجمة د . عبد الصبور شاهين – الهيئة العامة لقصور الثقافة – القاهرة – أغسطس ٢٠٠١م د ، ط .

المبحث الثالث

النسخ

المطلب الأول: النسخ والواقع « تبرير لتحكم الإنساني بالإلهي »:

النسخ مبحث مترامي الأطراف كُتبت فيه عشرات المجلدات عبر مسيرة الفكر الإسلامي، ولو ذهبنا نتناوله من كل جوانبه الكلامية والأصولية والتفسيرية لجمح بنا العنان بعيداً عن السياق الذي نتحدث فيه. إن ما يهمنا هنا هو أن نتبين التوظيف العلماني لمسألة النسخ في خدمة « التاريخية » التي يسكُّون بها آذاننا ويصدعون بها رؤوسنا، وتُوظَف لها آليات مختلفة رأينا بعضها فيما سبق وهذه واحدة تضاف إليها.

فماذا يريد الخطاب العلماني من النسخ ؟

يريد الخطاب العلماني هنا أن يُكرِّس التفسير الماركسي للمادة والفكر، فالفكر هو انعكاس للمادة، والنص هو انعكاس للواقع، والواقع هو الذي يستنزل النص ويستدعيه – كما رأينا في أسباب النزول – وهنا من خلال النسخ فإن النص القرآني نزل « بناء على نداء الواقع، واكتمل بناء على تطوره، وأُعيدت صياغته طبقاً لقدرته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ. هي عملية جدلية بين الفكر والواقع، الواقع ينادي على الفكر ويطالبه، والفكر يأتي مطوِّراً للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي، ثم يعود الواقع فينادي فكراً أدق وأحكم، حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعاً مثالياً يجد فيه الواقع كماله »[1].

لم يقل أحد من المسلمين إن القرآن الكريم نزل للقراءة فقط أو للتلاوة أو للعبادة فقط، إن كل المسلمين يعتبرون القرآن الكريم منهج حياة شامل لكل جوانب هذه الحياة، بما فيها الإنسان والواقع والمستقبل والمصير، ولكن القرآن بما أنه كلمة الله عز وجل إلى البشر فإنه حاكم على الواقع ومُوجِّه له، ومُسيِّر لحركته إلى الاتجاه الأمثل، وليس الواقع هو

---

(١) د.حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٢ / ٥٠٤ طبعة القاهرة ١٩٨٨م، وانظر: إلياس قويسم «إشكالية قراءة النص» ص ٨١.

الذي يتحكم بالنص فيَستنزَله طبقاً لحركته، ومن هنا فإن القول بأن : « قضية الناسخ والمنسوخ ... تضع الخطوط واللمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضروري بين النص والواقع ، ومن ثم بين الإسلام وحركة المجتمع »[1] ليس صحيحاً إذا كان المقصود بالارتباط الضروري أن النص يستجيب للواقع دائماً وينزل عند حاجته حتماً ، لأن الواقع قد لا يكون متجهاً في الاتجاه الذي يلائم مبادئ النص ومراده ، فالقرآن الكريم يتأخر نزوله في كثير من الأحيان مع الحاجة الملحة إلى نزوله، كما في حادثة الإفك وفي السؤال عن الخمر وسؤال اليهود عن الروح وغير ذلك، وأحياناً ينزل النص مُندِّداً ومفنداً للواقع، ومطالباً بتغييره وقلبه، وهو ما كان يحصل ومثال ذلك تحريم الخمر والحمر الأهلية عندما أُكفئت القدور في سكك المدينة[2] ، بل إن أبرز مثال في تصادم النص مع الواقع هو التوحيد الذي يدعو إليه النص مع الوثنية التي تسيطر على الواقع ، وأبرز مثال على تحكم النص بالواقع وقيادته له هو قلبه للأوضاع من الوثنية والشرك إلى التوحيد ، ومن العصبيات القبلية والحروب العشائرية إلى الإيمان والانضواء تحت طاعة الله ورسولهﷺ .

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٣٠ وانظر : إلياس قويسم «إشكالية قراءة النص» ص ٧٨ .

(٢) عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كُنْتُ سَاقِيَ الْقَوْمِ فِي مَنْزِلِ أَبِي طَلْحَةَ وَكَانَ خَمْرُهُمْ يَوْمَئِذٍ الْفَضِيخَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مُنَادِيًا يُنَادِي أَلَا إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ قَالَ : فَقَالَ لِي أَبُو طَلْحَةَ : اخْرُجْ فَأَهْرِقْهَا فَخَرَجْتُ فَهَرَقْتُهَا فَجَرَتْ فِي سِكَكِ الْمَدِينَةِ ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ : قَدْ قُتِلَ قَوْمٌ وَهِيَ فِي بُطُونِهِمْ فَأَنْزَلَ اللهُ : ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ ﴾ الْآيَةَ الإمام البخاري رقم ٢٢٨٤- كتاب المظالم والغصب- باب صب الخمر في الطريق . وأخرجه أيضاً الإمام مسلم رقم ٣٦٦٢- كتاب الأشربة- باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب . وكذلك في شأن تحريم الحمر الأهلية مع أنهم في بعض روايات البخاري كانوا في مجاعة حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ : سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي أَوْفَى رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يَقُولُ: أَصَابَتْنَا مَجَاعَةٌ لَيَالِيَ خَيْبَرَ ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ خَيْبَرَ وَقَعْنَا فِي الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ فَانْتَحَرْنَاهَا فَلَمَّا غَلَتِ الْقُدُورُ نَادَى مُنَادِي رَسُولِ اللهِ ﷺ : أَكْفِئُوا الْقُدُورَ فَلَا تَطْعَمُوا مِنْ لُحُومِ الْحُمُرِ شَيْئًا . قَالَ عَبْدُ اللهِ فَقُلْنَا : إِنَّمَا نَهَى النَّبِيُّ ﷺ لِأَنَّهَا لَمْ تُخَمَّسْ . قَالَ : وَقَالَ آخَرُونَ : حَرَّمَهَا أَلْبَتَّةَ . وَسَأَلْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ فَقَالَ : حَرَّمَهَا أَلْبَتَّةَ . الإمام البخاري رقم ٢٩٢٢- كتاب فرض الخمس- باب ما يصيب من الطعام في أرض الحرب . ورقم ٢٧٦٩ كتاب الجهاد والسير- باب التكبير عند الحرب .

لكن الخطاب العلماني يُغمض عينيه عن مفهوم النسخ أو بعبارة أدق عن مصدر النسخ، وعمن يملك حق النسخ، ليفتح المجال لأمرين :

أولاً : أن يتهم الأمة بممارسة النسخ تشهياً دون أي ضوابط، وذلك عندما يقول : «فإن المشرعين من البشر «الفقهاء» قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل «علم المواريث» يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل ... بكل مصالح هذه الفئات وعاداتها وتقاليدها ، والأداة التي استخدموها لإبطال الآيات ... من سورة البقرة تتمثل بمبدأ الناسخ والمنسوخ »[1] .

فالفقهاء هنا أصبحوا مشرِّعين والصحيح أنه لا مشرِّع إلا الله عز وجل، ودور الفقهاء ينحصر في فهم التشريع وتنزيله على الوقائع المختلفة . والفقهاء أصبحوا يتلاعبون بالآيات القرآنية، ولكن إذا كان تفعيل النص وتنزيله على الواقع بنظر الخطاب العلماني يعتبر تلاعباً، فلأنه يعتبر أي محاولة لتفعيله تلاعباً ، أي إن عدم التلاعب في منظور هذا الخطاب هو تعطيل النص لأنه نص «تاريخي»[2] ، مرتبط « بلحظة زمنية وتاريخية معينة»[3] . وكل من لا يقبل بهذا « الفرمان » العلماني يُعتبر متلاعباً بالنص القرآني .

ثانياً : عندما يُفصَل النسخ عن مصدره - الله عز وجل - فإن الخطاب العلماني يحتفظ بالمفهوم كشعار مُعلَن لتحقيق ما يريده من النص ، فيصبح النص خاضعاً لسلطة البشر ، وراضخاً لمراداتهم وهو ما يعبر عنه أحد الباحثين المخدَّرين حين يقول : « ما دام المنسوخ نوعين : نوعا باق خطه « لفظه » مزال حكمه، ونوعاً مزال حكمه ، مرفوع خطه «منسى» فلم لا نَنسخ حكم الآيات التي لا تماشي العصر، محافظين على رسمها ... باعتبار قداستها وبلاغتها ودلالتها على هويتنا وتطورنا ؟ فالإبقاء على أحكام من قبيل تعدد الزوجات ،

---

(١) أركون « الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي » ص ٩٧ دار الساقي - بيروت ط ١ / ١٩٩١م .

(٢) نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني» ص ٩٩ وسيد القمني « الأسطورة والتراث » ص ٣٤٦ .

(٣) أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٢١٢ .

وقوامة الرجال على النساء ، والإرث – عدم التساوي بين الذكر والأنثى – والحد ، والقصاص ... ومعاداة أهل الكفر ومحاربتهم ... والردة ليس مُعيقاً لتقدم المجتمع فقط ، بل هو علامات تدل في نظر الآخر والعصر، وبعض المسلمين المتنورين على عنف المسلم وشراسته وتخلفه وبدائيته »[1] .

هكذا يصبح الآخر هو الذي يَنسخ لأنه متقدم ونحن متخلفون ، إنه يضغط علينا حتى نقوم نحن بعملية النسخ ، لكي نُحسِّن صورتنا في نظره فهو المَثل الذي يجب أن يُحتذى ، وهو عبر تقدمه يمارس علينا دور الإله، ونحن نصبح في مكانة العبيد علينا أن نترسم خطا السيد .

وبدلاً من أن يكون القرآن هو قدوتنا ومثالنا والنبي صلى الله عليه وسلم الذي كان خلقه القرآن هو أسوتنا الحسنة ، وبناء على منهجنا الأصولي نفهم كتابنا ونبني أنفسنا ومجتمعنا وحضارتنا ، يصبح الآخر عبر فلسفته وحضارته المادية التي تبدو متفوقة هو الذي يمارس عملية التوجيه ، وكل من لا يستجيب لأنماط حياته فهو يوصف «بالعنف والشراسة والتخلف والبدائية « أليس هذا دليل غربة المفكر الحديث ، فهو لم يجد ذاته فراح يبحث عنها عند الآخر، فتبنى فكره وأطروحاته ظناً منه أنه اكتشف ذاته ، والحال أنه أهدرها باتباعيته له » [2] .

إنهم يقترحون إصلاحات على الشرع ليتسق مع القيم الحديثة ، ويقع عرضها على أنها من الدين ، وهذا هو التلاعب بعينه ، لأنه الهوى الذي يحكم، ولأن لكل جيل أهواءه وأغراضه فإن كينونة النص تُهدر في ذلك الخضم ويفقد النص سلطانه ، ومن ورائه يغيب الإله وراء ظل الإنسان[3] .

---

(١) انظر : الضاوي خوالدية « الناسخ والمنسوخ » تاريخية القرآن / الإسلام مجلة دراسات عربية عدد ٥ – ٦ مارس أبريل ١٩٩٦م – دار الطليعة – لبنان ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٢) انظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٨٣ .

(٣) السابق نفسه .

وهكذا يصبح النسخ الذي حصل خلال عمر الدعوة الإسلامية الذي لا يزيد على ثلاثة وعشرين عاماً حجة لممارسة التغيير في الأحكام بعد هذه المدة الطويلة من توقف الوحي ، لأنه - بنظر الخطاب العلماني - إذا كان النسخ قد وُجد خلال ثلاثةٍ وعشرين عاماً فما بالك خلال أربعة عشر قرناً [١] .

وتُفسَّر أفعال عمر رضي الله عنه واجتهاداته في منع المؤلفة قلوبهم لعطائهم الثابت بنص القرآن ، وإيقافه لحد السرقة عام الرمادة تُفسَّر على أنها نسخ للنص ، وأنها دعوة لنا لكي ننسخ النصوص متى فرض علينا الواقع ذلك لأنه «تتغير الأحكام بتغير الأزمان»[٢] ، لأن النسخ كان يحدث استجابة لتغير يطرأ على الواقع البشري ، وليس استجابة لتغيير ما أو كرغبة ما منطلقة نصوياً من النص المعني[٣] ، ويعني ذلك أن النسخ لا يأتي بإرادة النص أو قائل النص ، وإنما من ضرورة الملاحقة للحدث في حركيته وضمن اتجاهاته المتطورة [٤] ، إذ لا معنى للنسخ إلا إذا دل على ضرورة مراعاة الأحوال المستجدة زمن الوحي وبعد زمن الوحي[٥] .

فإن « وجود النسخ في القرآن الكريم دليل على وجود الوحي في الزمان ، وتغيره طبقاً للأهلية والقدرة ، وتبعيته لمدى الرقي الفردي والاجتماعي ، فالوحي ليس خارج الزمان ثابتاً لا يتغير بل داخل الزمان يتطور بتطوره »[٦] . فالواقع يفرض نفسه على الفكر ، والمصلحة تفرض نفسها على القانون ، والتطور يفرض نفسه على الثبات[٧] . ففي كثير من

---

(١) انظر : سيد القمني « الفاشيون والوطن » ص ٢١٤ وحسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية » ص ٢٥ .

(٢) انظر : القمني « الفاشيون والوطن » ص ٢١٤ ، ٢١٥ وانظر : طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٠٨ ، ١٣٠ .

(٣) انظر : طيب تيزيني « النص القرآن.. » ص ٣٨١ .

(٤) السابق نفسه .

(٥) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٥٦ .

(٦) حسن حنفي « دراسات إسلامية » ص ٥٩ نسخة دار التنوير- بيروت .

(٧) انظر : حسن حنفي « دراسات إسلامية » ص ٣٣٥ .

الأحيان كانت الآية تقاس على قدر الواقع ، ويتم تعديلها حسب درجة تقدمه ورقيه ، وكان الوحي على هذا النحو موجِّهاً للواقع لأنه صورة مثالية منه ، واكتمالاً طبيعياً له [(١)] .

ولذلك فالذين يرفضون النسخ يقومون بعملية تجميد للنص عند تأويلٍ محدد يجعله يتعالى على لحظته التاريخية ، ويجعله عرضة لهوة « اللاتاريخية » والحال أننا نريد انفتاحاً نسبياً تنبع نسبيته من الظروف التي أتى فيها النص الديني ، فالإسلام نفسه رغم عالمية دعوته نسبي بحكم أن العقائد البشرية شديدة التنوع [(٢)] .

وظاهرة النسخ أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع [(٣)]، وإذ نظرنا إليها من خلال هذه العلاقة فإنها تصبح وأسباب النزول شيئاً واحداً هو تكريس الترابط بين النص والواقع[(٤)]، كما أنها تثبت انتفاء القصد التشريعي في القرآن عموماً والمدني منه خصوصاً [(٥)] ، والناسخ والمنسوخ في المواريث شاهد على أنها أحكام ظرفية لا تعم ولا تستمر [(٦)] ، لأن النص ينطلق « من حدود مفاهيم الواقع ، فلا شك أنه في تطوره كان لا بد أن يراعي هذا الواقع، فالتغير صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيالة دافقة ، وما دام النص نصاً متوجهاً للواقع فلا بد أن يراعي شروط الواقع »[(٧)] .

المطلب الثاني : النسخ قضية مزاجية «لمزيد من تحكم الإنسان بالوحي» :

علاقة النص بالواقع أو بالإنسان لا أحد من المسلمين يُنكرها - كما أشرنا - ولكن المُنكَر في هذه العلاقة تغييب الإرادة الإلهية ، وتثبيت إرادة الواقع أو إرادة الإنسان وذلك حين يُعتبر النسخ قضية مزاجية خاضعة لأحكام السياسة والمصالح ومنطق الضعف

---

(١) انظر : حسن حنفي « في فكرنا المعاصر » ص ١٢٧ نسخة دار التنوير-بيروت . وانظر : هوماس «القراءة الجديدة» ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ١٠٠ ، ١٠١ .

(٣) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٣١ .

(٤) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٥٢ .

(٥) انظر : الصادق بلعيد « القرآن والتشريع » ص ١٥٠ .

(٦) السابق ص ١٢٢ .

(٧) نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٣٥ .

والقوة ، فعندما كان المسلمون في حالة ضعف وقلة كانت الآيات مسالمة موادعة تقول :

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾[1] ، ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ ﴾[2].

﴿ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[3].

وبعد غزوة بدر تأتي موازين القوى بسياسة جديدة حاسمة فتقول الآيات :

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[4] ، ﴿ أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾[5] ، ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[6] .

وهي سياسة ابتغت انضواء اليهود تحت السياسة الجديدة أو إجلاءهم أو استئصال شأفتهم ، لأنهم أصحاب كتاب سماوي ويشكّلون خطراً على الدولة بسبب إنكارهم لنبوة النبي ﷺ[7] .

قلت : كان على القمني قبل أن يفكر ويقدر أن يراجع تاريخ نزول الآيات التي يستشهد بها حتى لا يُفتضح كذبه، لأن الآيات التي يعتبرها نزلت في حالة الضعف مجاملة لليهود والنصارى وتزلفاً إليهم وهي : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا

---

(١) سورة البقرة آية ٦٢ .

(٢) سورة المائدة آية ٤٤ .

(٣) سورة المائدة آية ٤٣ .

(٤) سورة آل عمران آية ١٩ .

(٥) سورة آل عمران آية ٨٣ .

(٦) سورة آل عمران آية ٨٥ .

(٧) انظر : سيد القمني « حروب دولة الرسول » ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، ٢٠٧ .

ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ ﴾[1] . ﴿ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[2] هذه الآيات نزلت بعد سورة الفتح على قول جلال الدين المحلي ، وبعد الأنفال على ترتيب السيوطي[3] وعلى كلا القولين تكون الآيات نزلت بعد بدر والمسلمون في أوج قوتهم وتفوقهم ، واليهود في ذلٍّ وصَغار واندحار ، ولم يكن النبي ﷺ والمسلمون بحاجة إلى التزلف إليهم ومجاملتهم في ذلك الوقت .

وعلى كلا القولين تكون آيات سورة آل عمران التي يعتبرها القمني ناسخة نزلت قبل آيات سورة المائدة التي يعتبرها منسوخة ، ويتبين أن القمني يكذب عى قارئه ويخون الحقيقة العلمية ، ولا يبالي بلعنة العلم والتاريخ . إن القرآن لم يُغيِّر موقفه من التوراة والإنجيل في اعتبارهما كتابين سماويين أنزلهما الله عز وجل على موسى وعيسى عليهما السلام ، وهو حين يتحدث عن كونها هدى ونور فهو يعني النسخة الأصلية التي لم تمتد إليها يد التحريف .

في ضوء المعطيات السابقة من حقنا أن نستغرب حين نقرأ لأركون : « إن انتهازية المشرعين تصبح أكثر جلاء عندما يتنطحون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة ، فهنا ينعتون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمن أحكاماً لا تناسب مواقعهم ومصالحهم ، وأما الناسخة فهي التي تمشي في خط اتجاههم »[4] . والسؤال : من هو الانتهازي ؟ ومن هو الاحترازي ؟ الذين يقيمون للتاريخ وأسباب النزول وتحقيق الروايات ومعرفة الرجال

---

(١) سورة المائدة آية ٤٤ .

(٢) سورة المائدة آية ٤٣ . وانظر : تفسير الجلالين « بداية تفسير سورة المائدة » حيث يشير جلال الدين المحلي إلى أن سورة المائدة نزلت بعد الفتح .

(٣) انظر : للسيوطي « الإتقان في علوم القرآن » ١ / ٨٢ .

(٤) محمد أركون « من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي » ص ٣٨ ، ٣٩ وانظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة .. » ص ٢٣٨ .

علماً تنحني له الهامات إجلالاً ، أم الذين يخبطون خبط عشواء دون أن يروا مواقع أقدامهم ؟! .

المطلب الثالث : النسخ وإشكالية الأزلية « لإبراز التاريخية » :

يقرر الخطاب العلماني أن ظاهرة النسخ تثير إشكاليتين في وجه الفكر الديني السائد والمستقر :

الأولى : كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء ، وبين الإيمان الذي شاع واستقر بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ .

الثانية : وهي إشكالية جمع القرآن حيث يرتبط النسخ بمشكلة الجمع عندما يورد علماء القرآن أمثلة توهم بأن بعض أجزاء النص قد نُسيت من الذاكرة الإنسانية [1] .

وهكذا يولد النسخ تساؤلات : ما الذي بقي في المصحف العثماني الناسخ أم المنسوخ ، المحكم أم المتشابه ؟ «ويؤدي من ثم إلى التشكيك بفكرة ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ ويضعها على بساط البحث »[2] كما يشكك بأزلية النص القرآني، ويدعو إلى رفضها، ويؤدي ذلك إلى وضع القول بأن « المصحف العثماني » يشتمل على كل ما أملاه النبي [صلى الله عليه وسلم] على كتَّابه قرآناً موضع الشك والارتياب « وفي الحالتين المذكورتين كلتيهما نواجه التاريخية خطاً ناظماً على نحو صارم للنص القرآني ، يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصاً تاريخياً ، يخضع لما تخضع إليه نصوص أخرى من عملية تجادل مطردة مع الواقع المشخص، إذا أريد لها أن تُثبت فاعليتها وجدارتها لمواكبة الفعل البشري التاريخي»[3] .

المطلب الرابع : تعقيب ومناقشة :

١ - النسخ في الإسلام خاضع لإرادة المشرِّع سبحانه وتعالى بينما في الخطاب العلماني فالإرادة للواقع والعقل :

---

(١) انظر : نصر حامد ابو زيد « مفهوم النص » ص ١٣١ وانظر : سيد القمني « الأسطورة والتراث » ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ وانظر : طيب تيزيني « النص القرآني.. » ص ٢٥٤ .

(٢) طيب تيزيني « النص القرآني .. » ص ٢٥٤ .

(٣) طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٥٤ .

النسخ في الإسلام بيد المشرع سبحانه وتعالى ، ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ ﴾[1]. أي نحن ... ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ ﴾[2]. أي نحن ، ولذلك كان تعريف النسخ لدى أكثر المتكلمين والأصوليين يلفت الانتباه إلى هذه الجهة ، فقد عرفه الباقلاني كما ينقل عنه الجويني بأنه : « اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده »[3]. وعرفه الباقلاني مرة أخرى أنه « رفع الحكم بعد ثبوته »[4] .

وأما الجويني فيعرفه بأنه : « اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول »[5] وفي موضع آخر هو: « الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ »[6] .

وعند الغزالي هو « عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحوق خطاب يرفعه»[7] . وعند الشهرستاني : «رفع الحكم بعد ثبوته»[8] .

وعند الآمدي : « عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق »[9] .

وعرفه السبكي بقوله : « رفع الحكم الشرعي بخطاب »[10] . وعرفه ابن الحاجب

---

(١) سورة البقرة: ١٠٦ .

(٢) سورة النحل آية١٠١ .

(٣) الجويني « البرهان » ٢ / ٨٤٢ .

(٤) السابق ٢ / ٨٤٣ .

(٥) السابق ٢ / ٨٤٥ .

(٦) الجويني « الإرشاد » ٢٨٣ .

(٧) الغزالي « الاقتصاد » ص ٩٩ .

(٨) الشهرستاني « نهاية الأقدام » ص ٤٩٩ .

(٩) الآمدي « إحكام الأحكام » مجلد ٢ جزء ٣ / ١٠٠ .

(١٠) السبكي « تشنيف المسامع في شرح جمع الجوامع » ٢ / ٨٥٩ .

بأنه: « رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متراخ عنه »[1] .

وعرفه من المعتزلة أبو الحسين البصري بقوله: « إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله ، أو فعل منقول عن رسوله ، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً»[2] .

إن كل هذه التعريفات فيها خاصية الإحالة إلى اللفظ أو الخطاب، والمقصود باللفظ هنا أو الخطاب كلام الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ ، وكذلك الإشارة إلى رفع الحكم ، أو ورود الدليل ووصفهما بأنهما شرعيان ، كل ذلك ينبئك بأن النسخ هو بإرادة من الله عز وجل وبحكم منه . أما تعريف البصري الأخير - وهو معتزلي ففيه - كما عند الآمدي - الإحالة إلى الشارع بشكل أكثر صراحة ووضوحاً، ولذلك أخشى أن يناله غضب الخطاب العلماني ويخرجه من دائرة التنوير.

إن هذا الذي نريد أن نؤكد عليه فارق هام بين المنظور العلماني للنسخ، والمنظور الإسلامي، ففي الأخير توقف النسخ وانتهى بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ومهمة الأصولي أو الباحث أن يكشف عنه بآلياته الأصولية ، أما في الخطاب العلماني فالنسخ أصبح عقلياً بعد أن توقف الوحي . فالمفهوم العصري « لأساليب التلقي والتأويل والتفسير يسمح بالقول :إن الاجتهاد ينسخ بعض الأحكام حتى وإن سمينا هذا النسخ تقييداً أو تخصيصاً فلا يغير ذلك من الوظيفة الفعلية »[3] . « فعلى الرغم من أن النسخ انتهى مع وفاة النبي ﷺ ، فإن فهماً تاريخياً له يشير إلى أنه مستمر بأشكال أخرى يضطلع فيها التطور الاجتماعي بنصيبه في النسخ »[4] .

ويُستغَل موقف الطوفي الذي يقوم على البيان والتخصيص بالمصلحة[5] ليكون ذلك

---

(١) السابق ص ٢/ ٨٥٩ هامش المحقق .

(٢) أبو الحسين البصري « المعتمد في أصول الفقه » ١ / ٣٦٧ .

(٣) محمد جمال باروت « الاجتهاد ، النص الواقع ، المصلحة » ص ١٧٨ .

(٤) السابق ص ١٣٨ .

(٥) انظر : الطوفي « رسالة في رعاية المصلحة » ص ٢٣- ٢٤ .

مقدمة وتكئة للقول بالنسخ العقلي[1] . والنسخ العقلي مثله مثل التأويل المنفلت - الذي تحدثنا عنه - يفتح الباب لكل شخصٍ أن يستدل لأهوائه ومصالحه وأغراضه بعقله ، ويشرع لنفسه ما يشاء ، وينسخ ما يشاء ، ويحكم بما يشاء ، وكل ذلك سيكون تحت مظلة العقل ولكن عقل من ؟ وبذلك ستصبح لدينا شرائع ومناهج بعدد عقول القراء الناسخين !

٢ - آليات الاجتهاد والتيسير وعوامل المرونة في الشريعة تغني عن النسخ العقلي:

يمكننا أن نفهم من مبدأ النسخ الذي جاء في الشريعة أن الأحكام الشرعية تأخذ بعين الاعتبار الظروف والأحوال التي تَتنزَّل عليها ، وتُطبَّق فيها ، ومما هو مسلم به في الفكر الأصولي أن ما بني على أعراف وعادات فإنه يتغير بتغيرها[2] ، قال الشهاب القرافي « الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت ، وتبطل معها إذا بطلت »[3] . فإذا ثبت أن الاعتبارات التي تغيرت كانت هي مناط الحكم ، وعليها ولأجلها وضع الحكم فلا بد من إعادة النظر في الحكم واختيار ما يلائم الوضع الجديد[4] .

وهذا يعني أن الثوابت المستندة على نصوص قطعية الدلالة، وأجمعت الأمة على أنها من المعلوم من الدين بالضرورة لا تخضع لأعراف ولا لعادات ولا لأوصاف ولا لعلل وحكم متغيرة، فإنها بمنأى عن قاعدة التغير هذه .

إن أحكام الشريعة الإسلامية تحمل في داخلها عوامل المرونة والتحرك طبق ما يقتضيه سُلَّم الألويات في قانون المصالح المأخوذ استقراءً من كتاب الله عز وجل ، أي فتبدل الأحكام لا يتم بناء على عوامل خارجية طارئة ينسخ اللاحق فيها السابق بعامل الزمن والواقع دون أي شاهد من كتاب أو سنة ، وإنما يتم التبدل من خلال دستور يقتضي صلاحية تحرك الحكم وتنقله على وجوه متعددة مشروعة سلفاً ، وبغطاء من النصوص

---

(١) انظر : السابق ص ١٠٥ .

(٢) انظر : د . أحمد الريسوني « الاجتهاد : النص الواقع، المصلحة » ص ٦٩ .

(٣) انظر : القرافي « الذخيرة » ١ / ١٧٦.

(٤) انظر : د. أحمد الريسوني « الاجتهاد : النص ، الواقع ، المصلحة » ص ٦٩ .

نفسها، على أن يُنفَّذ ذلك طبق الضوابط الشرعية المثبتة في مصادر الشريعة، وطبق سلم الأولويات في درجات المصالح [1] .

ومن الأمثلة على ذلك :

- شرع الله عز وجل صيام شهر رمضان طبق نظام ، وضمن شروط معينة ، ولكن فتح في الوقت نفسه آفاق التيسير والمرونة في تنفيذ هذا الحكم ، ورفع الحرج عن المكلف، فإذا وجد المكلف نفسه مريضاً لا يقوى على الصيام، أو مسافراً يحرجه الصوم ، انتفى وجوب الصوم في حقه ، وحل محله حكم آخر هو جواز الإفطار في وقت مرضه على أن يقضي فيما بعد .

- شرع الله الصلوات الخمس في مواقيتها محددة بأركانها وركعاتها ، ولكنه في الوقت ذاته شرع سبُلاً من التخفيف في أحكامها كلما اقتضى الأمر ذلك ، فالمسافر يقصر الصلاة الرباعية إلى ركعتين ، وله أن يجمع فيصليهما في وقت الأولى أو الثانية ليتسع الوقت أمامه مدة أطول .

- وفي المعاملات وغيرها « الضرورات تبيح المحظورات » .

- « والأصل في الأشياء الإباحة » وهو قانون يهيمن عليه قانون آخر اسمه « سد الذرائع » والدستور المنظم لذلك هو الظروف والعوامل الطارئة .

- وفي الشريعة طائفة كبيرة من الأحكام تندرج تحت اسم أحكام الإمامة أو السياسة الشرعية، وهي تقابل ما يسمى في القوانين الوضعية « أحكام الطوارئ » ومن هنا فإن حركة الواقع ليست أمراً طارئاً على الشريعة يداهمها فتفقد صوابها ، ولا تدري كيف تتعامل معه ، ويضطر أهلها إلى الانحراف بالنصوص لتتواءم مع الواقع ، وإنما الشريعة مهيأة لاستقبال كل الطوارئ في إطار الفهم المنضبط للنصوص ، والقواعد العامة لهذه الشريعة، دون أن يؤدي ذلك إلى حرج في حياة الناس ، ودون أن يؤدي ذلك إلى التفريط بالنصوص [2] .

---

(١) انظر : د . البوطي « الإسلام والعصر : تحديات وآفاق » مناظرة مع د. طيب تيزيني ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٢) انظر : د . البوطي « الإسلام والعصر » ص ١٩٥ - ١٩٨ .

والخلاصة أن أحكام الشريعة الإسلامية نوعان : ثابت ومتغير فالثابت لا يتغير حكمه بتغير الوقائع والأزمنة والأمكنة كالميراث مثلاً ، أما المتغير فقد رُبط بعلة أو بظرف أو بقرينة تنبه الذهن إلى ضرورة التغير والدوران مع العلة وهنا يكمن عمل المجتهدين .

ولكن الخطاب العلماني لا يكتفي بهذا، لأنه لا ثوابت عنده فكل شيء ، خاضع لمقولة الصيرورة والتطور ، ولا يفلت من ذلك حتى جانب العقائد إذ ليست هي إلا « تصورات مرتهنة بمستوى الوعي، وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر »[1] .

و « إن المفاهيم والمعتقدات والقيم في أي دين لا تبقى على حالها أبداً ، وإن إعادة تفسير العقيدة على ضوء المتغيرات المستمرة من أجل مجابهتها مجابهة إيجابية أمر لا غنى عنه إن نحن أردنا لهذه العقيدة البقاء »[2] . وعلى ذلك فمن حق العقل أن ينسخ العقائد القديمة ، ويُنشئ عقائد جديدة متناسبة مع تطور الوعي ، وتقدم المعرفة .

إن الخطاب العلماني لا يريد أن تكون هناك ضوابط تحول بين الواقع والانحراف، لأنه لا انحراف أصلاً ، فالواقع يمكن أن يفرض علينا أن ننسخ حرمة الخمر تمشياً مع ضغط الواقع ، كما يمكن أن نُطوِّر مفهوم الزنا فيصبح الزنا هو الاغتصاب فقط، وكل علاقة قائمة على الاختيار الحر لا تدخل تحت مسمى الزنا وإن لم تنضبط بضوابط الشريعة في الزواج. لأن المعروف لم يعد هو ما أراده الخالق عز وجل والمنكر ما أنكره ، وإنما أصبح المعروف ما تعارف عليه الناس ، والمنكر ما أنكره الناس دون اعتبار لإرادة الخالق سبحانه وتعالى ، والناس المقصودون هم الغربيون ومنظماتهم الدولية التي أنشؤوها [3] .

---

(١) نصر حامد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ١٣٤ .

(٢) حسين أحمد أمين « الاجتهاد في الإسلام حق أم واجب » طبعة القاهرة ١٩٩٣ ص ١٨ ، ٢٠ نقلاً عن د . محمد عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير » ص ٢١٧ .

(٣) انظر : سيد القمني « الفاشيون والوطن » ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ ولذلك فهو يرى أن علاقة كلينتون بمونيكا علاقة مشروعة لأنها قائمة على الاختيار الحر المتلائمة مع منظومة القيم الجديدة ولذلك لم تضج ولم تشك السيدة هيلاري كلينتون . والسؤال لماذا إذن تحاربون تعدد الزوجات وهو أيضاً قائم على الاختيار الحر ؟!! . وانظر : ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

هذا هو إذن ما يريده الخطاب العلماني من النسخ ، فما دام النسخ قد حصل خلال ثلاث وعشرين سنة مراعاة للتغيرات التي طرأت على الجماعة الإسلامية الأولى ، فما بالك بالتغيرات التي طرأت على مدى أربعة عشر قرناً ؟! [1] .

وقد أجبنا على ذلك ونلخصه بالقول : إن الباري سبحانه وتعالى لما جعل هذه الرسالة خاتمة الرسالات، وسبق في علمه أنها مؤبدة إلى يوم القيامة، أنزل معها المعجزة الخالدة « القرآن الكريم » وجعله متضمناً للأصول العامة والقواعد الكلية ، وفتح لعلماء هذه الأمة باب الاجتهاد والاستنباط ، وأتاح لهم آليات مختلفة ومتنوعة من خلالها ينزلون النصوص على الوقائع المتجددة بشكل دائم ، دون أن يُخِلِ ذلك بالثوابت والركائز التي لا يشملها الاجتهاد ، فآلية التجديد والتطوير موجودة في داخل النصوص التي تظل تشد الاجتهاد إلى روح الشريعة وتحول بينه وبين الانحراف والهوى .

٣ – العلم الإلهي المطلق يبدد إشكالية التعارض بين النسخ والأزلية :

بقي أن نجيب عن الإشكاليتين اللتين يثيرهما الخطاب العلماني في علاقة النسخ مع أزلية الكلام الإلهي وعلاقته بجمع القرآن الكريم ، أما الثانية فسنرجئ الحديث عنها إلى مكان آخر سيأتي إن شاء الله عز وجل .

وأما الأولى فتتمثل في القول : بان النسخ يتنافى مع الاعتقاد بأزلية القرآن الكريم ومن هنا يقول الخطاب العلماني : « لم يناقش العلماء ما تؤدي إليه ظاهرة نسخ التلاوة أو حذف النصوص سواء بقي حكمها أم نسخ أيضاً من قضاء كامل على تصورهم لأزلية الوجود الكتابي للنص في اللوح المحفوظ »[2] ، لأنه إذا كان الوحي في أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ « فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة » [3] .

---

(١) انظر : حسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية » ص ٢٥ .

(٢) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٤٨ .

(٣) السابق نفسه .

والنقد هنا يوجه إلى التصور الأشعري بالذات، لأنه هو الذي شاع وتجذر، وسيادة هذا التصور هي التي أدت إلى « تصور وجود أزلي سابق للنص في اللوح المحفوظ »[(١)].

وأدخلنا هذا التصور الأشعري في متاهة من الافتراضات دخل فيها علماء القرآن بالفعل[(٢)]. «والحقيقة أنه لم يكن ثمة نزول مجمل للنص من مكان إلى آخر وراء عالم الأرض عالم الوقائع والجزئيات »[(٣)].

هذه هي صورة المسألة كما يصورها الخطاب العلماني[(٤)]. ونناقشها فيما يلي:

بداية لا بد من التنبيه إلى خطأين جسيمين وقع فيهما الخطاب المذكور بسبب الارتجال والمجازفة، والرغبة العارمة في تسفيه كل ما هو سلفي وقديم.

الخطأ الأول: قوله بأن العلماء - هكذا بإطلاق - لم يناقشوا ما تؤدي إليه ظاهرة نسخ التلاوة من تناقض مع التصور الخطي الكتابي الأزلي للنص في اللوح المحفوظ. والحقيقة أن العلماء ناقشوا علاقة النسخ بأزلية النص، وأجابوا عن الإشكاليات التي قد ترد في الذهن وسيرد شيئاً من هذا بعد قليل.

الخطأ الثاني: لم يقل أحد من الأشاعرة بأن الجزء القرآني المدون في اللوح المحفوظ أزلي قديم، لأنه لا أحد من المسلمين يمكن أن يعتقد أن اللوح المحفوظ قديم فضلاً عما يحتويه، فاللوح المحفوظ مثله مثل دفتي المصحف يحفظ في داخله المعلومات التي كشفها أو يريد أن يكشفها الله عز وجل للبشر أو لنقل المعلومات الخاصة بالكون ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[(٥)]. والألفاظ الموجودة في اللوح المحفوظ أو في المصحف مخلوقة، لأن الألفاظ خطاب متعلق بالمخلوقات فهي لذلك حادثة، وهو ما يوضحه

(١) السابق ص ١١٣.

(٢) السابق ص ١١٤.

(٣) السابق ١١٥.

(٤) انظر أيضاً: سيد القمني « الأسطورة والتراث » ص ٣٤٤، ٣٤٥ وله « رب الزمان » ص ٢٢٦، ٢٢٧ وانظر: طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٥٤.

(٥) سورة الأنعام آية ٣٨.

الإمام الغزالي بعبارة مختصرة حين يناقش منكري النسخ فيقول : « وإن قالوا : كلام الله تعالى قديم ، والقديم كيف يُنسخ قلنا : تعلق الخطاب بنا ليس قديماً ، فلا بُعد في انقطاعه كما ينقطع بالجنون وغيره »[١] .

كلام الغزالي هذا يبين أن العلماء ناقشوا علاقة النسخ بالأزلية بعكس ما يقرر الخطاب العلماني ، ويبين أن القديم هو الصفة الذاتية « الكلام » أو ما يسميه الأشاعرة « الكلام النفسي » وهو المعنى القائم بالنفس الذي يشير إليه الأخطل :

إن الكـلام لفي الفؤاد وإنما جُعـل اللسان على الفؤاد دليلاً

ومثله قول عمر رضي الله عنه : « إني زوَّرت في نفسي مقالة ، أي هيأت كلاماً »[٢]، ومثله قولك لصاحبك : إن في نفسي كلاماً أحب أن أُطلعك عليه .

وعلى ذلك فليس هناك مشكلة في النسخ لأن النسخ لا يتناول الكلام القديم ، إذ الباري عز وجل متكلم أبداً وأزلاً كما أنه عالم كذلك ، إن النسخ يتناول الخطاب الإلهي من جهة تَعلقِه بنا ، وتعلُّقه بنا حادث وليس قديماً ، فلو افترضنا أن الناس كلهم مجانين ولم يخاطبهم الباري عز وجل ولم يكلمهم أفيعني ذلك أن الباري عز وجل ليس متكلماً ؟!

إن التعلق الحادث مثله مثل الأفعال الإلهية التي ينسخ بعضها بعضاً ، فهو سبحانه وتعالى يُمرِض ويشفي ويُسعد ويُشقي ويُميت ويُحيي ويُفقر ويُغني ، ولم يقل أحد إن العلم الإلهي بناء على ذلك إذن حادث ، فالعلم صفة إلهية ذاتية قديمة ومتعلَّقُها أي المعلومات حادثة[٣] .

إن النسخ من الباري عز وجل بيان ، أما بالنسبة لنا فهو رفع أو إزالة ، والباري عز

---

(١) الغزالي « المنخول من تعليقات الأصول » ص ٢٨٨ تحقيق محمد حسن هيتو – دار الفكر – بيروت ١٩٧٠م . وانظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ١١٨ .

(٢) انظر : د . البوطي « كبرى اليقينيات الكونية » ص ١٢٤ .

(٣) انظر : الباقلاني « التمهيد » ص ١٤٦ ، ١٤٧ و « نهاية الإقدام » للشهرستاني ص ٥٠٢ والمعتمد لأبي الحسين البصري ١ / ٣٧١ والبرهان للجويني ٢ / ٨٤٧ و «الأمانات والاعتقادات » لابن سعديا الفيومي ص ١٢٩ .

وجل عندما ينسخ حكماً فقد سبق في علمه أن هذا الحكم المنسوخ مؤقت لا مؤبد ، وسبق في علمه أيضاً في تأقيته إنما هو بورود الناسخ لا بشيء آخر، وقد تعلق علمه عز وجل بهما جميعاً ، وهذا ينفي عن الباري عز وجل شبهة الجهل ، أو تحصيل الحاصل اللتين يتعلق بهما نفاة النسخ من اليهود ، ومعنى هذا أن الله عز وجل حين ينسخ شريعة أو حكماً في شريعة فهو إنما يكشف لنا بهذا النسخ عن شيء من علمه السابق [1] .

إن معنى النسخ هو قطْع تعلُّق الخطاب بالمكلف ، وكلام الله تعالى قديم لا يُرفع ، وإنما الذي يرفع هو الحكم لا الخطاب نفسه ، ثم إن الكلام القديم يتعلق بالقادر والعاقل ، فإذا طرأ العجز والجنون زال التعلُّق ، وإذا عادت القدرة وعاد العقل عاد التعلق بالمكلف ، وكلام الله عز وجل قديم لا يتغير و لا يتبدل [2] .

---

(١) انظر : لمصطفى زيد « النسخ في القرآن الكريم » ١ / ٢٠ ونظرية النسخ في القرآن الكريم للدكتور شعبان إسماعيل ص ٣١ .

(٢) انظر : للغزالي « المستصفى » ١ / ١٠٩ . أخيراً : لابد من الإشارة إلى أن موضوع النسخ تجري مراجعته في العصر الحديث بشكل حثيث ، ويكاد المعاصرون يرجحون كفة أبي مسلم الأصفهاني في نفي النسخ في القرآن، فقد أنقص الدكتور مصطفى زيد في كتابه « النسخ في القرآن الكريم » دعاوى النسخ في القرآن الكريم إلى ست دعاوى لم يَثبت لديه غيرها . وصدرت دراسات لاحقة تنفي نسخ التلاوة منها « ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة » للشيخ عبد الله بن الصديق الغماري ت ١٤١٢ هـ صدر عن دار الأنصار – القاهرة ط ١ / ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م . ودراسات أخرى تنفي النسخ في القرآن الكريم مطلقاً منها ما كتبه الدكتور عبد المتعال الجبري في كتابه « الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي » مكتبة وهبة – القاهرة – الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م . ، والدراسة التطبيقية له في كتابه الآخر « لا نسخ في القرآن : لماذا ؟ » أيضاً صدر مكتبة وهبة – الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م . وما كتبه الشيخ محمد الغزالي في كتابه « نظرات في القرآن» و«كيف نتعامل مع القرآن» نهضة مصر – القاهرة ١٩٩٨م د . ط . والشيخ محمد محمود ندا « النسخ في القرآن بيد المؤيدين والمعارضين » القاهرة – الدار العربية للكتاب الطبعة الأولى ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م . والدكتور الهاشمي التيحاني في كتابه « مذهب النسخ في التفسير وأبعاده الاجتماعية » الجزائر – مؤسسة دحلب للنشر – الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م . وأخيراً – على حد علمي الرسالة التي تقدم بها الصديق الباحث السوري عبد الكريم عبد الرزاق الخطيب إلى قسم الشريعة في كلية دار العلوم بعنوان « النسخ بالسنة النبوية » رسالة ماجستير تحت إشراف د . «محمد بلتاجي حسن» / ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م . والله أعلم .

المبحث الرابع
المكـي والمدنـي

المطلب الأول : إخضاع القرآن لأثر البيئة والواقع « لتكريس التاريخية » :

يُعدّ علم المكي والمدني في منظور الخطاب العلماني من أهم علوم القرآن اتصالاً بمفهوم تاريخية النص إلى جانب الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول كما أشرنا سابقاً (١) . وقد أجترّ العلمانيون منذ طه حسين كل ما ردده المستشرقون في هذا الصدد من أمثال جولد زيهر وبلاشير وغيرهما بشكل سافر(٢) .

والمقصد الأساسي الذي يُراد أن يُوصل إليه عن طريق المكي والمدني هو إثبات أن القرآن الكريم « مُنتَجٌ ثقافي »(٣) يخضع لأثر البيئة ويتطور بتطورها ، وتنعكس فيه المصالح الاجتماعية والتوجهات السياسية . فقيل عن القرآن المكي بأنه ليِّن مسالم ، ويقبل حرية العقيدة بسبب حالة الضعف التي يعيشها المسلمون ، وأما المدني فهو عنيف قاسٍ بسبب القوة والانتصارات ، ففي مكة كان القرآن يدعو إلى الزهد والتقشف ، بينما تحول ذلك في المدينة إلى رغبة في فتح العالم ، إنه تكتيك استراتيجي بنظر الخطاب العلماني(٤) ، وعند

---

(١) انظر : نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ٢٠٦ .

(٢) لقد التزمنا في هذا الباب من الدراسة أن نتجنب الحديث عن الأثر الاستشراقي في كتابات العلمانيين قدر الإمكان وذلك لأن دراستنا ستتضخم جداً لو ذهبنا نقارن بين الكتابات الاستشراقية والكتابات العلمانية ذلك أن السطو العلماني على الفكر الاستشراقي قد بلغ مدىً بعيداً ، بحيث يحتاج إلى دراسة مستقلة .

(٣) نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٧ .

(٤) كما سبق ورأينا عند سيد القمني وهو يسطو على مقالات جولد زيهر في كتابه العقيدة والشريعة انظر «العقيدة والشريعة لجولد زيهر ص١٣٤ ، ١٣٥ وانظر : مناقشة آراء جولد زيهر – رسالة ماجستير في كلية أصول الدين ص ٣٨٧ ، ٥٧٤ ، ٥٧٩ . وانظر : بلاشير « القرآن نزوله تدوينه » ترجمته ، تأثيره » ترجمة رضا سعادة – دار الكتاب اللبناني – الطبعة الأولى ١٩٧٤م ص ٤٨ ، ٤٩ فما بعد وانظر : «النص القرآني تاريخه عند بلاشار» سالم الأطرش ص٩٠-٩٦ وانظر: رشيد الخيون « جدل التنزيل» ص٢٠ وانظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٤٨ ومرجع تيزيني في التفريق بين المكي والمدني هو هنري ماسيه. وانظر: حسين أحمد أمين «حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية» ص١٢١ ،

آخـرين القرآن المكي يحمل بصمة شعر عنيف[1] ، وأسلوبه أسلوب إنشادي حداثي [2] .

المطلـب الثـاني: تجـزيء الإسـلام وتقطيـع القـرآن «خطـوة مهمـة علـى طريـق التورخة» :

ولكن الذي تولى هذه القضية – قضية التفرقة بين رسالتين رسالة مكية ورسالة مدنيـة – بشكل ترك أثراً في الأوساط الفكرية[3] هو السوداني محمود محمـد طـه ، وتقـوم فكرتـه على أن القرآن المكي هو الرسالة العالمية التي جاءت لكل الناس ، لأنه يحتـوي عـلى آيـات الأصول الصالحة لكل زمان ومكان [4] ، وهذه المرحلة هـي التـي تـسمى الإسـلام [5] . ولكن لأن الناس لم يطيقوا الإسلام آنذاك بسبب تدني مستواهم العقلي فقد نُسخ الإسـلام آنذاك بمعنى أُنسئ حتى يكتمل الوعي البشري فتظهر الرسالة الثانية حين يحين وقتهـا [6] .

---

١٢٢ . ولكن طه حسين- فيما ينقل عنه الشيخ احمد عرفة – عكس القضية تماما فوصف القـران المكـي بأنه يتميز بكل أوصاف الأوساط المنحطة كالعنف والشدة والسِّباب والهروب من المناقشة والخلو مـن المنطق ﴿كَبُرَتۡ كَلِمَةٗ تَخۡرُجُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبٗا﴾ سورة الكهـف آيـة ٥ . أمـا القـسم المدني فتلوح عنيه إمارات الثقفة والاستثارة والهدوء واللين والمسالمة والحجـة والبرهـان . والـسبب بنظر طه حسين هو خضوع القرآن لظروف مختلفة ، وبيئات متباينة . قال ذلك في إحدى محاضراته كـما ينقل عنه ذلك الشيخ محمد أحمد عرفة في كتابه « نقض مطاعن في القرآن الكـريم » ص ٤ – ٨ الطبعـة الثانية مكتبة الزهراء ١٩٨٦م وانظر « المـدخل لدراسـة القـرآن الكـريم » محمـد أبـو شـهبة ص ٢١٢ ومناهل العرفان للشيخ الزرقاني ١ / ٢٠٦ وانظر : د . السيد علي أبو طالب حسنين « التأويل في مصر في الفكر المعاصر » ص ٤١٠ و د . صلاح يعقوب يوسف عبد الله « العلمانيون والقرآن » ص ٣٣٦ .

(١) انظر : جاك بيرك « القرآن وعلم القراءة » ترجمة منذر عياشي ص ٣٧ .

(٢) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ١٣٤، ١٣٥ .

(٣) وذلك بسبب كونه حكم عليه بالردة وأعدم في عهد جعفر نميري ، وقد تباكى عليـه العلمانيـون كثيراً وعقدت مؤتمرات في شأنه ونُدِّد كثيراً بإعدامه ، واستُغلَّ ذلك لتبكيـت الإسـلاميين والتنكيـل بهـم في الساحة الثقافية والسياسية .انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٥٩ .

(٤) انظر : محمود محمد طه « الرسالة الثنية من الإسلام » ص ١٠ الطبعة الرابعـة – أم درمـان – الـسودان ١٩٧١ م / ١٣٩١ هـ والطبعة الأولى من الكتاب صدرت سنة ١٩٦٧ م

(٥) انظر : السـابق ص ١٠٩ .

(٦) انظر : السـابق ص ١١٦ .

واستُبدل الإسلام آنذاك بالمرحلة المدنية وهي مرحلة إيمان وليست مرحلة إسلام [1]، والاختلاف بينهما ليس اختلاف زمان ومكان وإنما اختلاف مستوى المخاطبين[2] .

والمرحلة المدنية بما فيها قرآنها خاصة بالقرن السابع الميلادي، لأنها تقوم على آيات الفروع[3] ولا تصلح للقرن العشرين ، أما ما يصلح للقرن العشرين فهو القرآن المكي [4] الذي يخاطب الأمة المسلمة التي لم تظهر بعد ، أما الذين ظهروا وانتصروا فهم المؤمنون وليسوا المسلمين[5] . ومحمد ﷺ كان المسلم الوحيد في أصحابه لأن أصحابه كانوا مؤمنين ولم يكونوا مسلمين ، وأبو بكر لم يكن مسلماً وإنما كان في طليعة المؤمنين ، وتسمية المؤمنين الأوائل أو المعاصرين « المسلمين » تسمية ملتبسة جاءت من الإسلام الأول الفرعي ، وهو خطأ لأنهم كانوا مؤمنين وليسوا مسلمين[6] .

وعلى ذلك فالقرآن لم يُبيَّن كله « والإسلام لم يكمل كله آنذاك ، وإنما الذي ظهر منه ما يناسب الوقت وطاقة الناس ، والقرآن لا يمكن أن يكتمل بيانه ، وكذلك الإسلام »[7] ، لأن للدين شكلاً هرمياً قمته عند الله عز وجل حيث لا عند ، وقاعدته عند الناس ، ولقد تنزلت هذه القاعدة من تلك القمة ، تنزلت إلى واقع الناس وحاجتهم وطاقتهم البشرية والمادية فكانت الشريعة ، وستظل قمة هرم الإسلام فوق مستوى التحقيق في الأبد ، وفيما بعد إلى الأبد ، وسيظل الناس يتطورون في فهم الدين كلما علموا المزيد من آيات الآفاق وآيات الأنفس[8] .

---

(١) السابق ص ١٠٩ .

(٢) السابق ص ١١٠ .

(٣) السابق ص ١٠ .

(٤) السابق نفسه .

(٥) السابق ص ١٠٨ ، ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٦) انظر : محمود محمد طه « الرسالة الثانية من الإسلام »ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٧) انظر : السابق ص ١٣٨ .

(٨) انظر : السابق ص ١٦١ .

فإذا كانت البشرية في مدى أربعة عشر قرناً قد قطعت أرضاً شاسعة نحو النُّضج، وأصبحت تستقبل عهد الرجولة وتستدبر عهد الطفولة، وأصبحت - بفضل الله وبفضل هذا النضج - تطيق مادياً وفكرياً الاشتراكية والديمقراطية، فقد وجب أن تُبَشَّر بالإسلام على مستواها، وهذا يعني الارتفاع من القاعدة «الغليظة» إلى قاعدة أقل «غلظة» باتجاه القمة، وهذا الصنيع هو ما يسمى بتطوير التشريع، فهو ارتفاع من نص فرعي يستلهم أكثر ما يمكن من التسامي نحو نص أصلي [(١)] .

ولا يقع التطوير في أمر العبادات إلا على الزكاة ذات المقادير، وما ذاك إلا لأنها ليست ركناً تعبدياً إلا لعلة أن الناس لم يكونوا يطيقون أفضل منها، وإلا فان الركن التعبدي إنما هو زكاة المعصوم[(٢)] . « يقصد الاشتراكية الشيوعية » [(٣)] . ذلك أن الاشتراكية والديمقراطية هما جناحا الرسالة الثانية التي يبشر بها محمود طه[(٤)] وهما البديل لشريعة الفروع، وهما شريعة الأمة المسلمة التي لم تأت بعد[(٥)] . لأن محو الطبقات والفوارق يعتبر أرقى إنتاج المدنية في جميع العصور، وهو ما لم يتحقق إلى يوم الناس هذا، ولن يتحقق في المستقبل إلا بالجهد الشاق والتربية المضنية[(٦)] .

إنه الفردوس الشيوعي الذي لم يُكتب لمحمود طه أن يشهد نهايته !.

ومن هنا فإن الحرية الفردية المطلقة هي الهدف الأساسي للإسلام ولكن هذا الهدف مرجأ إلى أن ينمو الوعي البشري فتظهر الرسالة الثانية[(٧)] ، وعندئذ تنمو الشريعة وتتطور [(٨)] ، فإذا كانت المحرمات أربعة فقط « ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ

---

(١) انظر : السابق ص ١٦٣ .

(٢) انظر : السابق ص ١٦٤ .

(٣) انظر السابق ص ١٥٥ .

(٤) انظر : السابق ص ١٤٩ .

(٥) انظر : السابق ص ١٥٥ .

(٦) انظر : السابق ص ١٥٥ .

(٧) انظر : السابق ص ٣٨ ، ٤٢ ، ١٤١ .

(٨) انظر : السابق ص ٩ .

طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾(1). فإن التطور والنمو في الوعي الإنساني سيُضيِّق من دائرة المحرمات، ويُوسِّع من دائرة المباحات ، لأن الأصل نقاء السريرة ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ ﴾(2). وإذا استقامت السريرة عادت جميع الأعيان المحسوسة إلى الحل ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ ﴾(3) .

وعلى ذلك «فإن كثيراً من صور التشريع الذي بين أيدينا الآن ليست مراداً للإسلام بالأصالة وإنما هي تنزل لملابسة الوقت والطاقة البشرية »(4)، فالجهاد ليس أصلاً في الإسلام (5) والمساواة بين الرجل والمرأة هي الأصل(6) . وتعدد الزوجات ، والطلاق ليست أصولاً ، ويجب أن تُمنع مراعاة لحال العصر(7) . والسفور هو الأصل ، والحجاب ليس مراداً للإسلام ، لأن السفور حرية (8) .

وهكذا يكاد محمود طه أن يدّعي النبوة ، فهو نسخ القرآن المدني وسماه رسالة أولى من الإسلام ، واخترع رسالة ثانية ذهب من خلالها يُحلِّل ويُحرِّم طبقاً لمقولات ماركس وداروين وفرويد – وهو ما سنشير إليه لاحقاً – فأصبح محمد ﷺ نبي الرسالة الأولى المنسوخة ، ومحمود طه نبي الرسالة الثانية الناسخة .

ورسالته الثانية هذه ليست إلا نموذجاً للفكر المُستلَب الذي يعاني من عقدة النقص ، وهو يرى حال الأمة في تخلف ، وحال الآخرين في تقدم ، وتمتزج في عقله وعواطفه

---

(1) سورة الأنعام آية ١٤٥ .

(2) سورة النساء آية ١٤٧.

(3) سورة المائدة آية ٩٣ .

(4) السابق ص ١٢٣ .

(5) انظر : السابق ص ١٢٠ – ١٢٣ .

(6) انظر : السابق ص ١٢٧ .

(7) انظر : السابق ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(8) انظر : السابق ص ١٣١ ، ١٣٣ .

الرؤى والمشاريع وتتزاحم لتشكل سراباً مغرياً ﴿يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾[1]. وإنما جاء إلى حتفه فنال جزاءه ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ﴾[2].

والرد على محمود طه يحتاج فقط إلى أن نُذكّر بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾[3]. ويناضل الخطاب العلماني ليدفع بأطروحة محمود طه أو ليحافظ عليها على الأقل فيقال: بأن المأزق الذي يعيشه العالم الإسلامي مع الحداثة اليوم يتأتى بسبب تغليب الإسلام المدني على الإسلام المكي[4]. وعلى الإسلاميين أن يدركوا أن الحكمة من وجود مرحلتين مكية ومدنية في الإسلام هي عدم تخطي القرون دون المرور بمقتضيات وضوابط العصر «المعاش» إيديولوجيا ومعرفياً[5]. وأن يدركوا أن الشريعة صاغت نفسها في هاتين المرحلتين مع حركة الواقع في تطوره وأن اختلاف النص القرآني من حيث مضمونه وأسلوبه ليس إلا انعكاساً لأثر هاتين المرحلتين في تطور الوحي[6].

المطلب الثالث: تعقيب ومناقشة:

إن أسلوب القرآن من الناحية البلاغية وعلو شأنه من حيث النظم لم يتغير في مراحل نزوله كلها، ولكن طبيعة الموضوع الذي يعرض له القرآن الكريم تتطلب بعض التغييرات العرضية لا الجوهرية، فأسلوب القصة لا ينبغي أن يكون كأسلوب آيات التشريع، وأسلوب الوعد يختلف عن أسلوب الوعيد[7].

إن القرآن المكي كان يعالج موضوعات معينة هدفها تثبيت عقيدة الألوهية وما يتبعها

---

(١) سورة النور آية ٣٩.

(٢) سورة النور آية ٣٩

(٣) سورة المائدة آية ٣.

(٤) انظر: جورج طرابيشي «إشكاليات العقل» ص ٦٥، ٦٦.

(٥) انظر: طيب تيزيني «الإسلام والعصر» ص ١٣٠.

(٦) انظر: نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص» ص١٧، وانظر: إلياس قويسم «إشكالية قراءة النص» ص ٢٠٥.

(٧) انظر: د. فضل حسن عباس «قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية» ص ١٣٦.

من شؤون اليوم الآخر ، وتنمية الأخلاق الفاضلة ، أما في المدينة فكان المجتمع المسلم بحاجة إلى نظام شامل يحميه من الانحراف والانحلال ، واختلاف الموضوعات المعالَجة هو الذي يبدو للناظر على أنه اختلاف . لنفرض أستاذاً يدرس الفيزياء في حصة ، والتاريخ في حصة أخرى ، وهو يتقن المادتين إتقاناً جيداً وأسلوبه في تدريس المادتين في أرقى ما يمكن ، فهل سيكون تفاعل المخاطَبين مع أستاذهم بنفس المستوى؟ إن المادة المعقدة الجافة لن يكون حظها من القبول بنفس مستوى المادة السهلة ، وأسلوب الأستاذ في المادتين في غاية الإتقان والروعة ، ولكن طبيعة الموضوع تفرض نفسها على المخاطبين [1] .

وأما القول بأن القرآن المكي ينفرد بالشدة والعنف والمدني ينفرد باللين كأثر من آثار البيئة فيُردُّ عليه بأن لين الأسلوب وشدته ، لا يخضع لأثر البيئة والظروف ، وإنما يتبع الأسلوب مقتضى حال المخاطَب ، فحال المخاطب يتطلب أحياناً لوناً من الشدة ، وأحياناً شيئاً من اللين ، ومن شأن القرآن أنه يجمع بين الوعد والوعيد والترغيب والترهيب سواء في مكة أو في المدينة .

انظر إلى قوله تعالى : ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾ وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا۟ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [2] وهي آيات مدنية تجمع بين اللين والشدة .

والقرآن المكي لا ينفرد بالشدة ، ولنتأمل في هذه الآيات المدنية :

﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [3] .

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ

(١) انظر : السابق ص ٤٤ .

(٢) سورة الزمر آية ٥٣-٥٤ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٤ .

أَلِيمٌ ﴾[1]. ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[2]. ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ ﴾[3]. ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَن تُغْنِىَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ وَقُودُ ٱلنَّارِ ﴿١٠﴾ كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١١﴾ ﴾[4]. ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾[5]. ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾[6]. هذه الآيات يبدو فيها جانب الشدة والترهيب وهي جميعها آيات مدنية .

وفي القسم المكي نجد آيات الرحمة والصفح انظر :

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ﴿٣١﴾ نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ ﴿٣٢﴾ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ

(١) سورة البقرة آية ١٧ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٥٧ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٧٨ –٢٧٩ .

(٤) سورة آل عمران آية ١٠ –١٢ .

(٥) سورة النساء آية ١٠ .

(٦) سورة التوبة آية ٣٩ .

حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٣٥﴾ ﴾[1]. ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾[2]. ﴿ ۞ نَبِّئْ عِبَادِىٓ أَنِّىٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِى هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ ﴿٥٠﴾ ﴾[3]. ﴿ فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَىْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٦﴾ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾[4] [5].

يقول الشيخ الزرقاني « وإنما اشتمل القرآن الكريم بقسميه المكي والمدني على الشدة والعنف لأن ضرورة التربية الرشيدة في إصلاح الفرد والشعوب وسياسة الأمم والدول تقتضي أن يمزج المصلح في قانون هدايته بين الترغيب والترهيب والوعد والوعيد والشدة واللين »[6].

وأما الزعم بأن القرآن المكي يخلو من الحجج والبراهين بخلاف المدني الذي يناقش الخصوم بالحجة الهادئة، والبرهان الرزين مثل : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[7][8] فينقضه أن الآية المستدَل بها ليست مدنية ، وإنما هي مكية باتفاق . وهو ما يعني أن المستدِل مغرض كل همه أن يثير الشبهات ، وينشر الشكوك دون أن يكلف نفسه بمراجعة مادته العلمية ، أو التوثق منها كما أن هذا الزعم

---

(١) سورة فصلت آية ٣٠ – ٣٥ .

(٢) سورة الأعراف آية ١٩٩ .

(٣) سورة الحجر آية ٤٩ ٥٠ .

(٤) سورة الشورى آية ٣٦ – ٤٣ .

(٥) انظر : للزرقاني « مناهل العرفان » ١ / ٢٠٧ ، ٢٠٨ و «المدخل لدراسة القرآن الكريم » لمحمد أبو شهبة ص ٢١٣ ، ٢١٤ وانظر: صلاح يعقوب يوسف عبد الله « العلمانيون والقرآن » ص ٣٣٩ – ٣٤٠ ..

(٦) الشيخ الزرقاني « مناهل العرفان » ١ / ٢٠٧ .

(٧) سورة الأنبياء آية ٢٢ .

(٨) استدل بذلك طه حسين كما ينقل عنه الشيخ محمد أحمد عرفة في كتابه « نقض مطاعن في القرآن الكريم » ص ٥ –٦ .

ليس غريباً من مستشرق موظَّف، أو مبشِّر حاقد، وإنما غريب من أزهري قرأ القرآن وحفظه ولا شك أنه قرأ فيه:

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧) وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (١٨) وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (١٩) وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (٢٠)﴾[1]. و﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ (٢٤) أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا (٢٦) فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (٢٧) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (٢٨) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (٢٩) وَحَدَآئِقَ غُلْبًا (٣٠) وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا (٣١) مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ (٣٢)﴾[2]. و﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ (٦٠) أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٦١) أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ (٦٢) أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٦٣) أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ (٦٤)﴾[3]. و﴿نَحْنُ خَلَقْنَٰكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ (٥٧) أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ (٥٨) ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ (٥٩) نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ (٦٠) عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ (٦١) وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ (٦٢) أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ (٦٣) ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ (٦٤) لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ (٦٥) إِنَّا لَمُغْرَمُونَ (٦٦) بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ (٦٧) أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ (٦٨) ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ (٦٩) لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ (٧٠) أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ (٧١) ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ

---

(١) سورة الغاشية آية ١٧ ـ ٢٠ .

(٢) سورة عبس آية ٢٤ ـ ٣٢ .

(٣) سورة النمل آية ٦٠ — ٦٤ .

أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ ﴿٧٣﴾ فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾ ﴾(١). و﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾(٢). و﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٩﴾ وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ ﴾(٣). ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾ ﴾(٤). و﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٩٢﴾ ﴾(٥). و﴿ قٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ﴿١﴾ بَلْ عَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا شَىْءٌ عَجِيبٌ ﴿٢﴾ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ۖ ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ ﴿٣﴾ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌۢ ﴿٤﴾ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ فَهُمْ فِىٓ أَمْرٍ مَّرِيجٍ ﴿٥﴾ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ

---

(١) سورة الواقعة آية ٥٧ – ٧٤.

(٢) سورة الأنبياء آية ٢٢ – ٢٤.

(٣) سورة العنكبوت آية ٤٨ ـ ٥١ .

(٤) سورة النبأ: ٦ – ١٦ .

(٥) سورة المؤمنون آية ٩١ ـ ٩٢ .

﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ۝٩ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ۝١٠ رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ الْخُرُوجُ ۝١١ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ ۝١٢ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ ۝١٣ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ ۚ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ ۝١٤ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ۝١٥ ﴾[1]. و﴿ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝٧٧ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ۝٨٠ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ۝٨١ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٨٣ ﴾[2]. و﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٣٣ ﴾[3]. إلى غير ذلك من الأدلة الساطعة، والبراهين الناصعة التي زخر بها القسم المكي والتي تفيض بالاستدلال العقلي والحسي والمشاهد[4].

إننا فقط أردنا أن نثبت أن القرآن بمكيه ومدنيه سواء، وأنه غير خاضع لأثر البيئة أو الظروف إنه فوق ذلك كله لأنه تنزيل من حكيم حميد .

خلاصة أخيرة : «علوم القرآن توظيف إيديولوجي» :

لم يكن الخطاب العلماني مُخطئاً حين أكد على تجادل النص مع الواقع والإنسان استنباطاً

---

(١) سورة ق آية ١ – ١٥ .

(٢) سورة يس آية ٧٧ ـ ٨٣ .

(٣) سورة الأحقاف آية ٣٣ .

(٤) انظر للشيخ الزرقاني «مناهل العرفان» ١/ ٢٣٧، ٢٣٩ والمدخل لدراسة القرآن الكريم د. محمد أبو شهبة ص ٢١٧ – ٢١٨ . ونقض مطاعن في القرآن الكريم للشيخ محمد أحمد عرفة ص ١٥ – ٤٢ وانظر : «العلمانيون والقرآن» ص ٣٤٦ – ٣٤٩ .

من المفاهيم القرآنية السابقة « أسباب النزول ، والنسخ ، والمكي والمدني ، والتنجيم ، وما نزل على ألسنة الناس » فالقرآن الكريم نزل من أجل الإنسان والحياة الإنسانية ، وليس خطأً أن يتم التركيز في عصر من العصور على واقعية القرآن لحاجة المجتمع إلى هذه الواقعية ، أو على مثاليته في عصر آخر أو مجتمع آخر لحاجته إلى تلك المثالية ، فالقرآن نزل لكل الناس ، ولكل المجتمعات ولكل العصور وعلى أهل كل عصر أن يقرؤوا القرآن مراعين إلى جانب الضوابط الأساسية الثابتة لفهم القرآن حاجة العصر وتغيراته ، وتطور العلم واكتشافاته ، ونمو العقل الإنساني وارتياداته .

ولكن الخطأ أن نعتبر قداسة القرآن حائلاً دون ذلك ، لأنها تنهى عن المساءلة والتفكير العقلاني[1] ، وتؤدي إلى التغطية على تاريخية القرآن عن طريق ربطه بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي[2] ، الخطأ أن يُعتبر الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص مُعكِّراً لعلاقة النص بالواقع[3] ، لأن ذلك يمنع أن يكون النص منتَجاً ثقافياً[4] ومن نتاج الواقع[5] ، مع أنه لا تلازم بين الإيمان بالمصدر الإلهي للنص وعدم الواقعية ، بل العكس هو الصحيح، إن الإيمان بقداسة النص ومصدره الإلهي يجعله أكثر ارتباطاً بالواقع ، لأن الناس الذين هم أهل الواقع إذا آمنوا بذلك سيجعلون من النص مَعيناً لإمداد الواقع والتفاعل معه والتواصل به ، أما لو كان نصاً مجرداً عن القداسة لعفى عليه الزمن وأهمله الناس ونسيه الواقع ، ولكن لأن صلة النص بالواقع ليست صلة تبعية ورضوخ ، وإنما صلة هيمنة وتفاعل وتوجيه، فإن الخطاب العلماني يغطي على هذه الصلة القرآنية ، ليبحث عن صلة تلائم منطلقاته وفكرانياته .

---

(١) انظر : د . طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٢) انظر : أركون « القرآن بين التفسير الموروث » ص ٢١ .

(٣) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٧ .

(٤) السابق ص ٢٧ .

(٥) السابق ص ١٢٠ .

إن توظيف علوم القرآن لتأكيد وتكريس واقعية القرآن ليس أمراً مرفوضاً ، ولكن الواقعية التي يريدها الخطاب العلماني ليست هي الواقعية القرآنية ، وإنما الواقعية العلمانية التي ترفض في حقيقة الأمر الانضواء تحت أي نص ، أو الرضوخ لأي مقدس ، لأن هدفها الأساسي هو التحرر من سلطة النصوص[1] « لأن قال الله وقال الرسول ليس بحجة »[2] .

ومن هنا فإن الصدام في أوج الاحتدام بين الواقعية القرآنية ، والواقعية العلمانية ، لأن كلاً منهما تريد أن تكون الهيمنة لها ، والسيادة والحاكمية بيدها .

* * *

(١) انظر : نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ١٣٤، ١٣٨ .

(٢) انظر : حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ١٣٣ وله : « دراسات إسلامية » ص ٥١ .



الفصل الخامس

المدخل الحداثي

المبحث الأول : المدخل التاريخي الأسطوري .

المبحث الثاني : المدخل الأدبي .

المبحث الأول

المدخل التاريخي « الأسطوري »

المطلب الأول: الموقف العلماني :

يسلك فريق من العلمانيين مسلكاً آخر لتحجيم دور القرآن الكريم وفاعليته في الحياة والفكر والسلوك ، يتوجهون من خلاله إلى أبعاد النص وآفاقه التاريخية وأخباره عن الأمم الغابرة ، والشعوب الدارسة ، والحضارات البائدة .

والهدف المسبق الذي يحكم هذه الدراسات هو إثبات الخُلْف في أخبار القرآن ، والطعن في صحتها بناء على بعض المعطيات الأثرية أو « الأركيولوجية - كما يقولون - وإذا ثبت هذا الخلف فإن ثقة المسلمين بكتابهم ستهتز ، وإيمانهم به سيتزعزع ، وإذا لم يتم رفضه بصراحة عندئذ كمرجعية يمكن أن يُرفض تحت مسميات أخرى أقل صدماً ، وأهون وقعاً .

١ - طه حسين والموثوقية القرآنية :

شاع ذلك منذ أن طعن طه حسين في خبر القرآن الكريم عن سيدينا إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام فقال في الشعر الجاهلي : « للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ... ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى » [١] .

لقد ولَّد هذا النص - الفضيحة - تداعيات كثيرة في تلك الفترة ، واضطرمت بسببه

---

(١) طه حسين « في الشعر الجاهلي » ص ٣٧ - دار المعارف للطباعة والنشر - سوسة - تونس - الطبعة الثالثة / ٢٠٠٠ م .

معارك أدبية وفكرية ، ونهض علماء كثيرون[1] بالدفاع عن القرآن الكريم ودحض مزاعم طه حسين وافتراءاته التي استقاها من المستشرقين .

وإذا كان طه حسين نفسه قد اعترف بخطئه وتاب عما بدر منه في حق القرآن الكريم ، وأعاد نشر كتابه تحت مسمى آخر هو « في الأدب الجاهلي » وحذف منه العبارات التي تمس عقيدة الأمة[2] فإن هذه التوبة وهذا الندم أغاظ العلمانيين المعاصرين اليوم لأنه يعتبر تراجعاً عن الفتوحات الفكرية[3] ، فبعد أن كان تنويرياً تجديدياً حين طعن بمعتقد الأمة[4] عاد ليوصف بالرجعية والردة الفكرية والاستسلام والهزيمة حين ثاب إلى رشده وآب إلى الحق [5] .

---

(١) من العلماء والمفكرين الذين فندوا مزاعم طه حسين وكشفوا عن مصادرها نذكر :

- محمود مهدي الاستانبولي « طه حسين في ميزان العلماء والأدباء » – المكتب الإسلامي – الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م .
- أنور الجندي «طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام» دار الاعتصام .
- عبد المتعال الصعيدي – « مع زعيم الأدب العربي في القرن العشرين » مكتبة الجندي .
- د . محمد أحمد الغمراوي « النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي » .
- الشيخ محمد أحمد عرفة « نقض مطاعن في القرآن » – مطبعة المنار بمصر ط ١ / ١٣٥١ هـ .
- د . محمد محمد حسين « الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر » .
- د . محمد البهي « الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي » دار الفكر ط ٥ / بيروت ١٩٧٠م .
- مصطفى صادق الرافعي « تحت راية القرآن » دار الإيمان – المنصورة .

(٢) انظر : د . عمارة « الإسلام بين التزوير والتنوير » ص ١٧١ وانظر : د. نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ٧١ .

(٣) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٩٠ .

(٤) انظر : نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ٦٩ .

(٥) انظر : السابق ص٧٠ ، ٧١ وانظر : « مفهوم النص » ص ٢٠ – نسخة الهيئة العامة للكتاب . أما عزيز العظمة فيصنف حالة العلمانيين الذين يتراجعون عن أفكارهم الشاذة والمنحرفة ويقبلون الإسلام تحت مصطلح « التدروش الفكري » انظر : عزيز العظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ٢٠٣ . ولا بد من التأكيد هنا على أن كثيراً من العلمانيين تراجعوا عن كثيرٍ من أفكارهم الشاذة والمنحرفة وعادوا للاندماج في التيار الإسلامي ومن هؤلاء طه حسين وزكي نجيب محمود وعلي عبد الرازق وكثيرون

٢ - **بيضة طه حسين :**

غفر الله لطه حسين . ولكن البيضة التي باضها احتضنها أمين الخولي[١] حتى أفقست فخرج منها محمد أحمد خلف الله ، وتحت ستار أو دثار أو شعار الفن القصصي بدأ يعبث بآيات الذكر الحكيم ، وينفي عن قصصه الحقيقة التاريخية ، لكي لا يتناقض القرآن الكريم - بنظره - مع حقائق التاريخ لأن القرآن في أساسه لم يقصد إلى ذلك .

إنه يريد أن يرد على المستشرقين الذين يقولون بوجود أخطاء تاريخية في القرآن[٢] بقوله: إن التاريخ ليس من مقاصد القرآن الكريم أصلاً، وإنما الفن والأدب والتأثير والموعظة والعبرة[٣] « والتمسك به - أي بالتاريخ - خطر ، خطر على النبي عليه السلام وعلى القرآن ، بل هو جدير بأن يدفع الناس إلى الكفر بالقرآن كما كفروا من قبل بالتوراة »[٤] .

ويريد أن ينقذ القرآن من خطر التناقض مع الواقع والعلم ، وبالتالي ينقذ المؤمن من ازدواج الشخصية، إنها خطوة « تمنع ازدواج الشخصية في المتدين ... ذلك الازدواج الذي يتجلى حين يدين مثقف بالإسلام واثقاً موقناً ... ثم يدرك ويقرر أن الإسلام

غيرهم وكعلامات على ذلك فقد أعاد زكي نجيب محمود طباعة كتابه «خرافة الميتافيزيقا تحت عنوان» موقف من الميتافيزيقا « وحذف منه بعض العبارات المستفزة وأعاد طه حسين طباعة كتابه في الشعر الجاهلي تحت عنوان « في الأدب الجاهلي » وحذف منه النصوص التي تطعن في القرآن الكريم . ويبدو التغير جلياً في كتابات الدكتور زكي نجيب محمود وخصوصاً كتابيه « رؤية إسلامية » و « قيم من التراث » . انظر : د. محمد عمارة « الإسلام بين التزوير والتنوير » ص ٦٠ فما بعد و ص ١٧١ فما بعد . وانظر : لأستاذنا د. السيد رزق الحجر « اضمحلال المشروع العلماني للنهضة » ص ١٧٦ فما بعد بحث ضمن كتاب « الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة » وهو كتاب المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة ٢٠٠١ م .

(١) انظر : أمين الخولي « مقدمته للفن القصصي » ص : ج فما بعد .

(٢) انظر : خلف الله « الفن القصصي » ص ٦ ، ٨ .

(٣) انظر : السابق ص ٧ .

(٤) السابق ٤٢ .

وكتابه القرآن يحدث عن الأشخاص والواقعات بما يشاء، ويستغلها في ترويج الدعوة الإسلامية كما يشاء ... دون أن يكون ذلك حقاً ملزماً للمؤمنين »[1] .

لقد كفر الناس بالتوراة لأن العلم أثبت أن ما تذكره من أخبار تاريخية لا يتطابق مع الواقع، وخلف الله يخشى أن يحصل مع القرآن كما حصل مع التوراة، ولذلك فالحل هو أن نعتبر قصد القرآن من قصصه هو « العظة والعبرة، أي الخروج بها من الدائرة التاريخية إلى الدائرة الدينية...ومعنى هذا أن قيمتها التاريخية ليست مما حماه القرآن الكريم ما دام لم يقصده »[2] .

وعلى ذلك قال خلف الله بوجود القصة الأسطورية في القرآن الكريم[3] ، وأنها يمكن أن تقوم على شيء من الخرافات الوثنية[4] «إن القصص الأسطوري يعتبر تجديداً في الحياة الأدبية، وتجديداً جاء به القرآن الكريم، وتجديداً لم يألفه القوم، ومن هنا أنكروه ... وهو بذلك قد جعل القصة الأسطورية لوناً من ألوان الأدب الرفيع »[5] . « فإذا ما قال المشركون إنه بالقرآن أساطير قلنا ليس عليه في ذلك بأس، وإنما البأس عليكم لأنكم قد عجزتم عن فهم مقاصده، وقعدتم عن المضي معه في هذا السبيل، وإذا ما قال المستشرقون إن بعض القصص القرآني كقصة أصحاب الكهف أو قصة موسى في سورة الكهف قد بنيت على بعض الأساطير، قلنا ليس في ذلك على القرآن من بأس، فإنما هذا سبيل الآداب العالمية والأديان الكبرى، ويكفينا فخراً أن كتابنا الكريم قد سن السنن، وقعد القواعد وسبق غيره في هذه الميادين ... ومن هنا يجب أن لا يزعجنا أن يُثبت عالم من العلماء، أو أديب من الأدباء أن بالقرآن أساطير، ذلك لأن هذا الإثبات لن يعارض

---

(١) انظر : أمين الخولي « مقدمته للفن القصصي » ص: د، هـ.

(٢) الفن القصصي ص ٤٤ .

(٣) الفن القصصي ١٧١ فما بعد .

(٤) السابق ١٧٢ .

(٥) السابق ص ١٨١ ، ١٨٢ .

نصاً من نصوص القرآن الكريم »[1].

ولذلك فـ« إنا لا نتحرج من القول بأن في القرآن أساطير، لأننا في ذلك لا نقول قولاً يعارض نصاً من نصوص القرآن »[2].

ومن هنا ذهب خلف الله يُسقط أوهامه وخيالاته على القصص القرآني فقصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكواكب، وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بدائية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان، إنه الانتقال من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس[3].

وفي حديث القرآن عن قصة أهل الكهف فإنه يروي أقوال اليهود التي قد تطابق الحقيقة وقد لا تطابقها، ومن هنا لا يصح أن يتوجه أي اعتراض على هذه القصة من حيث اختلافها مع الواقع، لأن هذا الواقع ليس المقصود من القصة في القرآن الكريم[4].

وفي حديثه عن الجن « كان القرآن يجري على الصورة الذهنية أو على الواقع النفسي في تشبيهاته واستعاراته، وكان يجري على أساس ما كانت تعتقد العرب وتتخيل، لا على ما هو الحقيقة، ولا على ما هو الواقع العملي »[5].

ولأن القرآن الكريم « كان يجيء في بيانه المعجز على ما يعتقد العرب، وتعتقد البيئة ويعتقد المخاطبون »[6] فإنه « يصبح من حقنا أو من حق القرآن علينا أن نفسح المجال أمام العقل البشري ليبحث ويدقق، وليس عليه من بأس في أن ينتهي من هذه البحوث إلى ما يخالف هذه المسائل، ولن تكون مخالفة لما أراده الله أو لما قصد إليه القرآن، لأن الله لم

---

(١) السابق ص ١٨٢ .

(٢) السابق ص ١٨٠ .

(٣) انظر : السابق ص ١٨٧ .

(٤) انظر : السابق ص ٥٦ .

(٥) السابق ص ٥٦، ٥٧ .

(٦) السابق : ٢٥٤ .

يرد تعليمنا التاريخ ، ولأن القصص القرآني لم يقصد إلا إلى الموعظة والعبرة وما شابهها من مقاصد وأغراض»[1] .

٣ - الحداثة والأساطير : وتَكلُّمُ الرويبضات :

هكذا تكلم خلف الله ..

فأصبح تنويرياً يحظى بثناء إخوانه العلمانيين وينعم برضاهم[2] . ولكنه بنظر أركون لم يكن مسلحاً بالمنهجيات الحديثة التي تدفع بآفاق البحث إلى مستوى متقدم[3] وهو مايحاول أركون أن ينجزه عن طريق « ترسانة من المناهج » يوظفها في دراساته[4] .

وتتردد أسماء هذه المناهج عنده بغير حساب كالألسنية والسيميائية والدلائلية والإنتروبولوجية والأركيولوجية[5] . فماذا يخبىء لنا أركون وراء دعاويه العريضة ؟

وهكذا لم يُعدَم خلَفٌ خلَفاً يرددون أفكاره وكلماته بأشكال مختلفة ، وبالذات في

---

(١) السابق ٢٥٤ .

(٢) انظر : أركون » قضايا في نقد العقل الديني « ص ١٢ ونصر حامد أبو زيد » الخطاب والتأويل » ص ١٨٨ .

(٣) كلمة قالها أركون في أحد كتبه لم أعد أعرف مكانها .

(٤) انظر : علي حرب « الممنوع والممتنع » ص ١٢٠ و « نقد النص » ص ٢٠٩ هكذا يوصف أركون في الخطاب العلماني لمجرد أنه يتبجح في كل صفحة من صفحات كتبه باطلاعه على أحدث المنهجيات وإلمامه بآخر ما تطرحه دون أن نجد أي إضافة إلا في تسفيه الآخرين ، والطعن في عقائد الأمة ومقدساتها وتاريخها و انظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٤٨ « والعلمانيون أنفسهم يعترفون بأن أركون لم يبتكر شيئاً جديداً وإنما يوظف المفاهيم الحديثة في التفكيك وأنه لم يبن شيئاً بقدر ما يهدم ويفكك وأنه يطغى في دراساته الجانب التفكيكي على الجانب التأليفي وتغيب البراهين والأدلة» انظر : علي حرب « الممنوع والممتنع » ص ١٢٧ وانظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث »ص ١٥١ .

(٥) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٨٩ ، ٦٦ مع أن كل فرع من هذه الفروع يحتاج إلى تخصص عميق يقضي فيه الإنسان شطراً كبيراً من حياته وأنى لأركون أن يحيط بكل ذلك وهذا ما دعا أبو يعرب المرزوقي عندما سئل عن مشروع أركون إلى القول « عندما يفي أركون بما يعد يمكن أن نتكلم عن مشروعه » قال ذلك في لقاء شخصي معه .

وصف القرآن بأنه أسطورة أو مجموعة من الأساطير أو أنه ذو بنية أسطورية ويسهم في «أسطرة التاريخ»[1] ، أي يزيح تاريخيته ويضفي عليه معنى تبجيلياً مفارقاً ، فهو إذن نوع من الأسطورة و« الأيديولوجيا »[2] ، أو نوع من التفكير الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة مبعثرة شكلاً ومعنى[3] . ولا يمكنه – أي القرآن – « أن يمارس فعله إلا داخل سياق معرفي ومؤسساتي يفضل الأسطورة على التاريخ ، والروحي على الزمني والعجيب المدهش أو الساحر الخلاب بصفته بنية إنتروبولوجية للمخيال على العقلاني الوضعي ، كما يفضل المقدس بصفته قوة ضبط وتنظيم للعنف على الدنيوي بصفته مكاناً لتبعثر المعنى، وللتنافس على السلطة والتملك » [4] .

ولذلك فمن المهم التمييز في القرآن بين المعرفة العقلانية ، والمعرفة الأسطورية [5] ، إذ إن القرآن بقصصه يسترجع صياغة الأساطير القديمة ، بل هو الإطار المرجعي لتاريخ قديم تحل فيه الأسطورة محل التاريخ[6] ، كما أنه يُنجز أو يبلور قصصه وأساطيره بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة[7] ، فبنية نصه بنية ميثية مفتوحة على كل ما هو مدهش وعجائبي وأسطوري[8] تحدرت إليه من خلال الثقافات

---

(١) انظر : أركون « نافذة عى الإسلام » ص ١١٤ وانظر له : « الفكر العربي » ص ٣٣ ترجمة : عادل العوا – سلسلة زدني علماً – عويدات لبنان ١٩٨٦م / ط ٤ وانظر : تركي علي الربيعو «العنف المقدس والجنس» ص٥٤ وانظر: عبد الهادي عبد الرحمن «سلطة النص» ص١٩٠ وانظر : علي حرب « نقد النص » ص ٧٦ وانظر : رمضان بن رمضان ص ١٢٢ وانظر : أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٦٨ .

(٢) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ١٤٥ .

(٣) انظر : الربيعو « العنف المقدس » ص ٥٢ .

(٤) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب » ص ٨٦ .

(٥) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ١٦ .

(٦) انظر : تركي علي الربيعو « العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية » ص ٥٤ وانظر : علي حب الله « قراءات نقدية »ص ١٣٨ .

(٧) انظر : أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٢٠٣ .

(٨) انظر : الربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ٥٤ .

والخطابـات الاجتماعية القديمـة[١] ، فتحولت الأحداث التاريخية إلى أحداث أسطورية كما في أسطورة آدم وحواء[٢] اللذين شكلا أسلافاً ميثيين لسلوك جنسي مقدس[٣] .

وقصة الخلق الإسلامية [٤] وقصص الأنبياء جميعها أحداث أسطورية ، تحاط بهالة من القداسة من أجل زحزحة الحدث التاريخي لصالح الحدث الأسطوري، كما في قـصة نـوح وعمره المديد[٥]، وناقة صالح التي تعتبر مثالاً للعنف الدنس[٦] ، وبقرة بني اسرائيـل[٧] ، وقصة مريم وحملها الأسطوري[٨] حيث كانت منذورة للبغاء المقدس والعهـر والـدعارة مع الآلهة إذ بين الألوهية والجنس علاقة وطيدة[٩] ، ولا يمكـن أن تنجـب بـدون رجـل يأتيها كما تعتقد بعض المجتمعات المتخلفة شبه البدائية ، وكما تعتقد بعض الأديان الكبرى القائمة إلى الآن[١٠] .

وعلى مذبح الجنسانية التي يؤمن بها لوط عليه السلام كان يقدم بناته لقومه لكي يـدفع العذاب عنهم إلا أنه يفشل[١١] ، لكي يقع العنف « العذاب » من إله لا يـروي ظمـأه إلا الدم المهدور وأشلاء ضحاياه المتناثرة في جميع الجهات[١٢] . وإلا فبماذا نفسر أفعـال هـذا

---

(١) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٢) انظر: الربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ٦٥ ، ٨٣ .

(٣) السابق ص ٥٢ .

(٤) انظر : الربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ٢٨ .

(٥) انظر : « السابق » ص ٥٢ .

(٦) انظر : السابق ص ٥١

(٧) انظر : السابق ص ٤٧ .

(٨) انظر : السابق ١٦٨ .

(٩) انظر : السابق ص ٩٩ – ١٠٠ وانظر : القمني « الأسطورة والتراث » ص ١٧٩ ، ٨٠ ، ٧٥ - ٧٧

(١٠) انظر : القمني « الأسطورة والتراث » ص ١١٤ وانظر أيضاً في الإفصاح عن هذه الزندقة فالح مهدي «البحث عن منقذ» ص ١٥٠ ، ١٥٦ – دار ابن رشد – بيروت – ١٩٨١ والربيعو ص ١٧٩ ، ١٨٠ .

(١١) انظر : الربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ١٢٥ .

(١٢) انظر : السابق ص ١٢٧ .

الإله الذي يبيد شعوباً بأكملها من أجل معصية أو من أجل ناقة « كما يبرر الخطاب الإسلامي »[1] إلا بأنه عنف دنس [2].

ولماذا القرابين البشرية والحيوانية تُذبح على مذبح الآلهة لو لم يكن إلهنا من اللواحم [3] يحب اللحم والدخان، ويستثير ذلك شهيته[4].

وهكذا تلازم العنف والمقدس في الميثولوجيا الإسلامية[5]، وشكلت الأسطورة عاملاً هاماً وبنيوياً حافظ على وحدة ثقافة المنطقة العربية على امتداد زمن طويل[6]. لأن القداسة التي تلازم الأسطورة كانت تظهر على أنها قصص حقيقي[7].

٤ - أساس « الأسطرة » وأوهام العلم :

إن التاريخ كعلم - بنظر الخطاب العلماني - لم يُثبت شيئاً من هذه الأساطير فليس في التاريخ كعلم أي آثار « أركيولوجية » تدل على وجود شخصية إبراهيم عليه السلام أو أي من البطاركة[8]، واتجاهات الباحثين بشأن إبراهيم أنه إما أسطورة كنعانية أو فارسية أو هندية[9]. [أما أن يكون نبياً مرسَلاً فلم يسمع القمني بذلك].

ورغم أن الحفريات في مصر كشفت كل التاريخ المصري فلم يُكتشف شيء من الرتل العقائدي الذي تفيض به الكتب الدينية، فليس في التاريخ - كعلم - وجود لإسرائيل أو

---

(١) انظر : القمني « الأسطورة والتراث » ص ٢٧ والربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ٦٩ .

(٢) انظر : الربيعو « السابق » ص ٦٩ .

(٣) انظر : القمني « قصة الخلق » ص ١٣١ .

(٤) انظر : الربيعو « ملحمة الخلق والأسطورة » ص ١٧ والقمني « الأسطورة والتراث » ص ٩٩ ، ١٠٥ .

(٥) انظر : الربيعو « العنف المقدس والجنس » ص ٥٧ .

(٦) انظر : الربيعو « العنف ... » ص ١٢ .

(٧) انظر : «السابق » ص ٥٧ .

(٨) انظر : القمني « رب الزمان » ص ١٤٠ و « قصة الخلق » ص ١٤٨ البطاركة يعني بهم إبراهيم وأولاده عليهم السلام .

(٩) انظر : القمني « النبي إبراهيم » ص ١٧ .

داود أو شاؤل ، ولا يوجد أي دليل على غرق جيش بأكمله بضربة عصا [(١)] .!!

كما لا وجود في التاريخ –كعلم [!!] – لشخص فاتن اسمه يوسف فتن نساء مصر فقطعن أيديهن هياماً به[(٢)] !!.

ولا وجود لمملكة أسطورية يقوم عليها داود أو سليمان ، وما جاء في التاريخ هو أن المملكة السليمانية أشبه بالتوافه إلى جانب المنشآت الفرعونية [(٣)] ، فمنشآت سليمان حديث ديني ليس عليه أي دليل علمي ، ولا يمكن احتسابه حقيقية على مستوى المنهج والتفكير العلمي ، لأنه لا دليل عليه في آثار المنطقة جميعاً [(٤)] .

حديث ديني لا يصلح دليلاً علمياً !!؟ لأن القرآن ليس مرجعاً لأحداث التاريخ وليس سجلاً لتجارب العلم والمعرفة : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴿٤٢﴾ ﴾[(٥)(٦)] .

ولذلك فالزعم بأن القرآن كتاب علم وتاريخ ادعاء مريب لا يقول به القرآن نفسه ، ولا يمكن تمريره إلا في ثقافة لا تميز بين منهج العلم التجريبي القائم على المشاهدة والتجربة، وبين منهج الخرافة القائم على الخداع الشفوي ، فنحن لا نزال ننظر إلى كتاب الله بعين أعرابي ميت منذ ألف سنة ، ولا نزال نتكلم بلسانه ، ونردد في كتبنا وإذاعاتنا ونعلم أطفالنا كل ما دار في رأس ذلك الأعرابي الجاهل من أساطير ، ابتداءً من حبس يأجوج ومأجوج وراء سور الحديد ، إلى فلق القمر، وحوار الشيطان مع آدم ، وخروج يونس من بطن الحوت ، وتسخير عفاريت الجن في خدمة سليمان، وهي قصص رواها القرآن عن التوراة وسماها قصصاً ، ولكن منهجنا يمضي أبعد مما أراد الله مصراً على أنها

---

(١) انظر : «رب الزمان» ص ١٣٠ .

(٢) انظر : السابق نفسه .

(٣) انظر : السابق ٣٢ ، ٣٣ ، ١٢٥ ، ١٦٧ و « قصة الخلق » ص ١٤٤ و « الأسطورة والتراث » ص ٣٢٧ .

(٤) انظر : « السابق » ص ٣٦ وانظر : « قصة الخلق » ص ١٤٤ و « الأسطورة والتراث » ٣٢٧ .

(٥) سورة فصلت آية ٤١-٤٢ .

(٦) الصادق النيهوم « إسلام ضد إسلام » ص ٢٦٨ والاستشهاد بالآية من النيهوم نفسه .!!!

أحداث تاريخية وقعت بالفعل في المكان والزمان المحددين، لأنه منهج أسطوري لا يهمه منطق العقل ولا يراعي شروط العلم التجريبي[1] .

لقد كانت التوراة تسجل الأحداث باعتبارها علماً وتاريخاً فتصادمت مع العلم ، أما القرآن فيرويها باعتبارها قصصاً للعبرة والموعظة فتجنب الصدام اللامجدي بين النص والعلم [2] . ولذلك « ابتغد القرآن عن الخوارق لأنها مستحيلة في ذاتها ، ومستحيل الإيمان بها في الوسط القرشي ، فمعجزات الأنبياء المذكورة في القرآن لم توجد فعلاً ، وإنما روي بعدهم أنها وجدت، وسرت القصة عبر التاريخ على أنها واقعة جرت ، وإن المعجزة إلا حديث عن معجزة » [3] .

وعلى سبيل المثال فكرة التجلي ، تجلي الذات الإلهية « فالقرآن ضد فكرة التجلي ، وما وجد في النص المقدس « القرآن » من تأكيدات على كلام الله لموسى، أو جدال الله لإبراهيم بخصوص قوم لوط إنما هو استرجاع للتراث اليهودي القديم ، حيث كانت «الانتروبومرفيا» طاغية، وقد أراد القرآن بذلك عدم التعارض مع التقليد اليهودي ، واعتماد استمرارية التوحيد حتى تصل إلى فترة التنزيه القرآني »[4] .

ومن هنا يمكن الشك حتى في وجود موسى عليه السلام، لأن ما نعرفه عنه ضبابي إلى درجة كبيرة، وحديث القرآن عنه يمكن أن يُعتبر مرآة لتجربة النبي ﷺ وأفكاره وآرائه، ومرآة للوسط الذي يعيش فيه[5] .

إن النص منفتح عبر مراجعه على نصوص دينية أخرى وعلى مراجع أسطورية ، وعلى قصة البشرية من خلال بعض القصص[6] ومُتأثِّر بالمنظومات القديمة ، ولذلك تجد فيه

---

(١) انظر : الصادق النيهوم « إسلام ضد إسلام » ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

(٢) انظر : الصادق النيهوم « الإسلام في الأسر » ص ١٣٨ .

(٣) هشام جعيط « الوحي القرآن النبوة » ص ٢٩ .

(٤) انظر : السابق ص ٥٣ .

(٥) انظر : السابق ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٦) انظر : كمال عمران و الباجي القمرتي « جدلية النص والمنهج » آيات من سورة لقمان نموذجاً ضمن

أثراً لبعض الأساطير مثل : أثر الكلمة في بعض الظروف ، وخلق الإنسان من طين ، والجنة ، وقصة الأكل من الشجرة والقرابين والطوفان[1] .

ويقتضي المنهج المقارن أن نبحث عن التوظيفات الجديدة التي تقوم بها الأديان لهذه الأساطير في مراحلها المختلفة والمتطورة [2] ، فـ « لقد اعتمدت النصوص الدينية شأنها شأن غيرها من النصوص على جدلية المعرفي والإيديولوجي في صياغة عقائدها ، والمعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب ، بينما يحيل الإيديولوجي إلى وعي مغاير » [3] .

ولكن علينا أن لا نقلل من أهمية الأسطورة ، والتركيبات الأسطورية والخرافات والشعوذات والسحر في صنع التاريخ [4] ، « ولا ينبغي أن نحذف بشكل اعتباطي الحكايات الأسطورية كما فعل العقل الوضعي ، بل ينبغي دمج هذه المادة باعتبارها موضوعاً يقوم علم النفس التاريخي بدراسته، وذلك من أجل أخذ العلم بتاريخية العقل والخيال الذاكرة الجماعية » [5] .

فقد أصبحت الأسطورة في منظور علم النفس التاريخي « إحدى محركات التاريخ تماماً كالصراع الطبقي أو كالعامل الاقتصادي »[6] . وأما الإنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية فقد « أعادت الاعتبار للوعي الأسطوري بما فيه الكفاية ، بمعنى أنه لم يعد عاراً أو شيئاً معيباً ، وبالتالي فيمكننا الإشارة إليه دون أن يعني ذلك تخفيضاً من قيمة

كتاب « في قراءة النص الديني » لمجموعة من المشاركين - الدار التونسية للنشر - الطبعة الثانية - سلسلة موافقات ١٩٩٠م .

(١) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٢١ ، ٢٢ .

(٢) انظر : عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ١٠٨ .

(٣) نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ١٣٥ .

(٤) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ١٧ .

(٥) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٧٣ .

(٦) أركون « تاريخية الفكر » ص ١٧ وانظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة .. » ص ١٢١ ، ٢٠٢ .

التجربة الدينية أو الفكر الفلسفي »[1].

ثانياً - تعقيب ونقد :

لم تختلف الرؤية العلمانية كثيراً عبر العقود الممتدة بين خلف الله والمعاصرين أمثال أركون، رغم أن خلف الله بنظر أركون لم يكن مسلحاً بالمنهجيات الحديثة ، فالقصص القرآني بل القرآن بجملته - كما رأينا - في منظور هذا الخطاب العلماني منفتح على الأساطير والخرافات .

وإن كان خلف الله لم ينف أن الأساطير تعني الخرافات الوثنية ، ولم يتردد في اعتبار القرآن يقوم على مثل هذه الخرافات من منظور أدبي كما يزعم ، فإن المعاصرين لجأوا كعادتهم إلى المراوغة والمناورة في التلاعب بمفهوم الأسطورة ، لكي يُغيِّب المعنى السلبي لها والمركوز في نفس كل مسلم قرأ القرآن الكريم .

١ - مفهوم الأسطورة في القرآن :

اعتمد خلف الله على القرآن الكريم لكي يبدو أمام قارئه منصفاً موضوعياً فسرد الآيات القرآنية التي ورد فيها مفهوم الأسطورة ثم عقب على ذلك بقوله : «ورابع ما يفهم من النظر في هذه الآيات التي هي كل ما تحدث به القرآن عن الأساطير أن القرآن نفسه لم يحرص على أن ينفي عن نفسه وجود الأساطير فيه، وإنما حرص على أن يُنكر أن تكون هذه الأساطير هي الدليل على أنه من عند محمد عليه السلام وليس من عند الله »[2] إلى أن يقول : « وإذا كان القرآن لا ينفي ورود الأساطير فيه ، فإنا لا نتحرج من القول بأن في القرآن أساطير »[3] .

ومعنى ذلك أن القرآن لو كان ينفي الأساطير عن نفسه فإن خلف الله سيتحرج من هذا القول وسيكف عن قوله بأن في القرآن الكريم أساطير ، وما دام الأمر كذلك

---

(١) أركون « نزعة الأنسنة في الفكر العربي » ص ٦٣١ وانظر له : « تاريخية الفكر » ص ٣٠ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص .. » ص ٢١٦ .

(٢) خلف الله « الفن القصصي » ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٣) السابق ص ١٧٩ ، ١٨٠ .

فإنا سنحتكم معه إلى الآيات ذاتها التي استند عليها ليبرر أطروحته .

ففي قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْا كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾ ﴾[1] . نجد أن سياق الآيات واضح جداً في أن وصفهم للقرآن بأنه أساطير الأولين هو تكذيب للقرآن وانتقاص ، بل هو الغاية في التكذيب لأنهم يصفون القرآن الذي هو حق وصدق بأنه خرافات وأكاذيب ، والقرآن من أجل ذلك يعتبرهم مكذبين بالقرآن ولذلك جاءت الآية السابعة والعشرين من سورة الأنعام تقول: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[2] أليس هذا الوعيد نتيجة لوصفهم القرآن بأنه أساطير ، فهل القرآن الكريم في هذا السياق قبل منهم هذا الوصف الكاذب ؟!

وفي قوله تعالى في سورة الأنفال : ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٣١﴾ ﴾[3] . سياق الآية واضح جداً في أن المشركين يقللون من شأن القرآن ، ويطعنون في إعجازه وبلاغته أو في أخباره ، فهو بنظرهم كلام يقال وخرافات يمكنهم أن ينسجوا مثلها ، ثم يعبرون عن حماقتهم بأنه إن كان الحق بهذا الشكل فأمطر علينا حجارة ، فهل القرآن الكريم يسلم لهم ذلك أم أنه من خلال السياق الكلي للآيات يستنكر ذلك أشد الاستنكار .

وفي سورة النحل قال عز وجل : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾ لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٢٥﴾ ﴾[4] . يُغفل خلف الله ذكر الآية ٢٥ لأن فيها رداً

---

(١) سورة الأنعام: ٢٥ .

(٢) سورة الأنعام آية ٢٧ .

(٣) سورة الأنفال:٣١ .

(٤) سورة النحل آية ٢٤- ٢٥ .

واضحاً على وصفهم القرآ بالأساطير ، فالآية تأتي صريحة واضحة ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ ۙ قَالُوٓا۟ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾ لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ ﴾ بأن وصفهم القرآن بالأساطير سبب في خسرانهم يوم القيامة، وسبب في حملهم لأوزار الناس الذين يضلونهم ، لأنهم كانوا اقتسموا مداخل مكة ليقولوا للناس الوافدين للحج إن ما جاء به محمد أحاديث وأباطيل أي أساطير(1) . فهل السياق القرآني هنا جاء مسلّماً لهم بأنه أساطير أم مستنكراً ومشنعاً ؟

وقوله تعالى في سورة المؤمنون على لسان المشركين المنكرين للبعث : ﴿ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَـٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّآ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾(2) هل القرآن يسلم للمشركين بقولهم في البعث إنه أساطير الأولين ، إذا كان يسلم لهم بخرافة البعث فإنه يسلم لهم إذن بكون القرآن يحتوي على أساطير ، أما إذا كان يستنكر ذلك في الآيات اللاحقة ويلفت أنظارهم إلى بطلان قولهم فإن القول بالأسطورة إذن يصبح أسطورة.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوٓا۟ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٦﴾ ﴾(3).

يقول خلف الله عن هذه الآية بأن إجابة القرآن ﴿ قُلْ أَنزَلَهُ ﴾ لا تنفي أن في القرآن أساطير وإنما تنفي أن تكون هذه الأساطير من عند محمد ، وتثبت أنها من عند الله(4) وهو نوع من الكذب المدهش لأن القرآن قال « قل أنزله » فالضمير عائد إلى القرآن الذي وصفه الكفار بأنه أساطير ليرد عليهم بأنه إذا كان الله عز وجل مصدره فكيف يكون أساطير ؟ ولو كان كما يزعم خلف الله يريد أن هذه الأساطير من عند الله لقال

---

(1) انظر : الزمخشري « الكشاف » ٣ / ٦٠١ .

(2) سورة المؤمنون آية ٨٣

(3) سورة الفرقان آية ٥-٦ .

(4) انظر : خلف الله « الفن القصصي » ص ١٧٨ .

«قل أنزلها» لأن الأساطير جمع وكل جمعٍ مؤنث .

ويقال له أيضاً : ما حاجة الذي يعلم السر في السماوات والأرض إلى أن يحشو كتابه بالأساطير والخرافات ، إن في تاريخ الأمم والشعوب الغابرة من الحقائق والوقائع والحوادث ما يكفي للموعظة والعبرة ، فهل يجهله عالم السر في السماوات والأرض حتى يلجأ « سبحانه وتعالى » إلى توظيف الأساطير[1] .

وفي قوله عز وجل : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا وَءَابَآؤُنَآ أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ ﴿٦٧﴾ لَقَدْ وُعِدْنَا هَٰذَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾[2] . يعقب البيان الإلهي بقوله : ﴿قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٦٩﴾ ﴾[3] . لقد وصفهم بالإجرام لأنهم يصفون الوعد بالبعث بأنه أساطير الأولين .

وقوله جل شأنه : [﴿ وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ أَتَعِدَانِنِىٓ أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ ٱلْقُرُونُ مِن قَبْلِى وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ ٱللَّهَ وَيْلَكَ ءَامِنْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[4] . يعقب البيان الإلهي بقوله : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ فِىٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنَّهُمْ كَانُواْ خَٰسِرِينَ ﴾[5] أليس هذا كافياً لردع خلف الله؟

وفي سورة القلم يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴿١٠﴾ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ ﴿١١﴾ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴿١٣﴾ أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ﴿١٤﴾

---

(١) انظر : عبد الكريم الخطيب « القصص القرآني » ص ٣١٤ ، ٣١٥ وانظر : د . بلتاجي « التفسير البياني للقصص القرآني » ص ١٢٤ ، ١٢٥ وانظر : « العلمانيون والقرآن » ص٢٣٧ و « التأويل في مصر » ص ٤٣٧ .

(٢) سورة النمل آية٦٧-٦٨ .

(٣) سورة النمل آية ٦٩ .

(٤) سورة الأحقاف آية ١٧ .

(٥) سورة الأحقاف آية ١٨ .

﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ (١٥)﴾[1] **إن القرآن هنا يعدد الجرائم التي يمارسها المشرك ومنها وصفه للقرآن بأنه أساطير ثم يعقب البيان الإلهي بقوله :** ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ (١٦)﴾[2]. أليس هذا زاجراً ورادعاً ؟.

وفي سورة المطففين قال عز وجل : ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ (١) ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (٢) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (٣) أَلَا يَظُنُّ أُو۟لَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ (٤) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (٥) يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ (٦) كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ (٧) وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سِجِّينٌ (٨) كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ (٩) وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ (١٠) ٱلَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ (١١) وَمَا يُكَذِّبُ بِهِۦٓ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ (١٢) إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ (١٣)﴾[3] . إن القران هنا واضح فهو يبين بعض أوصاف الفجار ومنها التكذيب بيوم الدين والاعتداء الأثيم ثم يبين ماهية هذا الاعتداء الأثيم بأنه وصف آيات الباري عز وجل بأنها أساطير الأولين وبعد أن ذكر القرآن الكريم مقر أصحاب هذه الأوصاف بأنه في سجين وهددهم بالويل عقّب مرة أخرى بقوله : ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾[4] [5].

٢ - الأسطورة في المعهود العربي :

إن المنهج الأدبي الذي ارتضاه الأستاذ أمين الخولي وشُغِف به خلف الله يقوم على

---

(١) سورة القلم آية ١٠ - ١٥ .

(٢) سورة القلم آية ١٦ .

الخرطوم الأنف وهو مكان العزة والحمية واشتُقت منه الأَنَفة وقالوا الأُنُف في الأَنْف ، وحمى أنفه ، وفلان شامخ العرنين . وقالوا في الذليل : جدع أنفه ، ورغم أنفه ولذلك جاءت في الآية تعبير عن الغاية في الإذلال والإهانة لأن السمة على الوجه شين وإذالة فكيف بها على أكرم موضع فيه . انظر الزمخشري «الكشاف» ٤ / ٥٨٨ .

(٣) سورة المطففين آية ١ - ١٣ .

(٤) سورة المطففين آية ١٤ .

(٥) انظر : محمد بلتاجي «مدخل إلى الدراسات القرآنية» ص ٣١٨ ، ٣١٩ ط ٣ / ١٩٩٥ - مكتبة الشباب - القاهرة .

أساس يلح عليه دعاة هذا المنهج أنفسهم ، وهو ضرورة مراعاة معاني الألفاظ القرآنية عند النزول ، وكما فهمها المعاصرون للوحي، لأن فهم ألفاظ القرآن من خلال الدلالات الحادثة بعد زمن الوحي من منافذ التأويل المنحرف(١) .

ومعنى الأسطورة عند المعاصرين للوحي هو الأكاذيب والأباطيل(٢) ، وهو وإن لم ينفه خلف الله ، لأن الأسطورة عنده من خلال المفردات التي تتردد في بحثه هي الظواهر الخرافية ، والأباطيل ، والخرافات الوثنية ، إلا أنه أضاف معنى آخر إلى مفهوم الأسطورة لم يكن معهوداً زمن النزول، وإنما أسقطه من خلال المفهوم المعاصر للأسطورة وهو ما يسميه الجانب الفني الأدبي التأثيري فيها ، وهو ما لم يكن مُدرَكاً لدى معاصري التنزيل وأصحاب اللغة(٣) ، وما دام الأمر كذلك فهل القرآن قبل هذه الافتراءات من المشركين ولم ينفها عن نفسه ، كيف يقبل لنفسه أن يُوصَف بالأسطورة وقد عُرِف من معناها أنها الأباطيل والأعاجيب والأكاذيب والحكايات التي لا نظام لها (٤) .

إن وصف المشركين للقرآن بأنه أساطير لا يختلف عن وصفهم له بأنه سحر، أو اختلاق، أو كهانة ، أو شعر ، أو أضغاث أحلام ، فهو نوع من التشغيب واللغو الذي يعارضون بـــه

---

(١) انظر : أمين الخولي « مناهج تجديد » ١٠ / ٢٣٧ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م / د . ط . وانظر : دائرة المعارف الإسلامية ٥ / ٣٧١ دار المعرفة- بيروت د. ط / د. ت . و عائشة عبد الرحمن « التفسير البياني للقرآن » ١ / ١٧ دار المعارف - القاهرة - ط ٥ / ١٣٩٧ هـ ١٩٧٧م وانظر : عروي محمد «مناهج التفسير والتحليل .. المنهج الأدبي نموذجاً » ص ٤٧٨ .

(٢) انظر : ابن منظور «لسان العرب » ٤ / ٣٦٣ الأساطير الأباطيل الأساطير أحاديث لا نظام لها واحدتها إسطار إسطارة بالكسر أسطير أسطيرة أسطور أسطورة بالضم ... ويقال سطر فلان علينا يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل يقال هو يسطر ما لا أصل له أي يؤلف . وانظر : تفسير القرطبي ٦ / ٤٠٥ قال الجوهري وغيره الأساطير الأباطيل والترهات قلت أنشدني بعض أشياخي تطاول ليلي واعترتني وساوسي لآت أتى بالترهات الأباطيل . وانظر تفسير البغوي ٢ / ٩١ . وانظر : عروي محمد « مناهج التفسير والتحليل .. »ص ٤٣٨ ، ٤٨٢ .

(٣) انظر : عروي محمد « مناهج التفسير .. المنهج الأدبي نموذجاً » ص ٤٨٠ - ٤٨٢ .

(٤) انظر : السابق ص ٤٨٤ .

القــرآن ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [1]. كـما أنـه برهان على الحيرة والاضطراب ، وفقدان الصواب كالمجرم أو المتهم المُدان الذي لا يستقر على حال ، فينتقل بشكل مربك من كذب إلى كذب وهو ما يؤكد إدانته .

وهكذا إذا كان القرآن – في منظور خلف الله – أساطير وصـحت بـذلك فيـه مقولـة المشركين، فلماذا لا يصح كل ما قالوه في النبي ﷺ ، وفي القرآن ، فتثبـت بـذلك الـشعرية ، والإفك، والسحر، والاستعانة بالأعجمي، لأن هذه الأمور تخـضع لـنفس المنطـق ، فـإذا كان القرآن لا ينكر أن فيه أساطير وإنما ينكر أن تكون تلك الأساطير هي الدليل عـلى أنـه من عند الله عز وجل ، فنستطيع تعدية هذا الحكم فنضع مكان لفـظ الأسـطورة شـعراً أو سحراً أو إفكاً أو أضغاث أحلام، وستؤدي العبـارة نفـس المعنـى ، وليحـاول خلـف الله آنذاك أن يتصور مجرد تصور النتائج التي يخرج بها الدارس [2] .

إن مشكلة خلف الله أنه اعتقد أولاً نتيجة لدروس أستاذه الخولي [3] بضرورة التفـسير الأدبي، واعتقد ثانياً بمنهجية لانسون المطبقة على النصوص الأدبية البشرية [4] ، فلم يجـد بداً من التعامل مع القرآن الكريم إلا على أساس أنه نص بشري إنساني فقال : « لقد تقـرر أن القرآن إنساني العبارة ، بشري الأسلوب ، جاء على سنن العرب في بلاغتها وبيانها» [5] ، لأن المنهج الأدبي لا يجدي إلا مع النصوص الإنسانية البـشرية ، ولـما اعتقـد ذلـك لم يجـد حرجاً في أن يقتحم الألغام في طريقه وهو يراها على السطح لم تدفن ، وغـض طرفـه عـن ضوء الشمس ، وأغمض عينيه وقال لا توجد شمس لأنني لا أراها ، ومن أثبتهـا فليـأت

---

(١) سورة فصلت آية ٢٦ .

(٢) انظر : د . عبد الكريم الخطيب « القصص القرآني في منطوقه ومفهومه »ص ١٣٦ ، ٣١٧ – دار الفكر العربي ١٩٧٤ م وانظر : عروي محمد « مناهج التفسير والتحليل .. المنهج الأدبي نموذجاً » ص ٤٨٦ .

(٣) انظر : خلف الله « الفن القصصي » ص ١ .

(٤) انظر : السابق ص ٩ .

(٥) السابق ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

بالدليل !!.

إن تطبيق المنهج الأدبي الذي مجاله نصوص البشر على كلام الخالق سبحانه وتعالى لا بد وأن يُوقع صاحبه في متاهات وتناقضات ، ومن ذلك أن خلف الله زعم أن القصص الأسطوري في القرآن لون من ألوان الأدب الرفيع ، وكشْفٌ قرآني فريد سبق به الآداب العالمية [1] . ولكنه يعود فيعدّ لفظ الأسطورة انقطع في المدينة بسبب الثقافة الكتابية التي كانت سائدة وكانت تدرك معنى الأساطير والقصص والمراد منها ، وهو ما يعني أن القرآن لم يسبق غيره لأن التوراة سبقته في ذلك[2] ، واليهود - على ذلك - يدركون المعنى الفني للأسطورة قبل أن ينزل القرآن . والسؤال هنا ؟ هل اليهود الذين كانوا معاصرين للنبي ﷺ يعتبرون قصص التوراة من قبيل الأساطير والخرافات ؟ سؤال لا أظنه يحتاج إلى إجابة .

إن دعوى سبق القرآن هذه دعوى مزيفة ، ووسيلة مراوغة مكشوفة ، فالقرآن بريء من هذا السبق إلى التشريع للزور والبهتان والأكاذيب[3] .إنه كلام الله عز وجل إلى عباده ، كلام هداية ورشاد ﴿يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[4] . ولكن خلف الله حين عدّ القصص القرآني يأتي مطابقاً لما عند أهل الكتاب من أخبار، أو لما عند العرب من أساطير، وما في أذهانهم من معارف[5] ، يعود فيقرر عكس ذلك حين قرر أساطير قرآنية - بزعمه - لا وجود لها عند أهل الكتاب ولا عند العرب ولا في أذهانهم مثل كلام المسيح عليه السلام في المهد، ووجود هامان في زمن فرعون ، ومريم أخت هارون، ففي ذهن مَن مِن البشر كانت هذه الأساطير ونزل القرآن موافقاً لها ؟!!

قد تكون إجابته الحقيقية في قوله : « إن الأسلوب القرآني في القصص يساير نفسية

---

(١) انظر : السابق ص ١٨٢ .

(٢) انظر : السابق ص ١٨١ .

(٣) انظر : العلمانيون والقرآن ص ٢٤٠ .

(٤) سورة فصلت آية ٤٢ .

(٥) انظر : الفن القصصي ص ٢٢

النبي محمد ﷺ، بل إن القصص يمثل نفسية النبي ﷺ، ويمثلها في أدق مراحلها وأعنف صورها »[1]. وبذلك يُحقق خلف الله للطاعنين في القرآن أبعد مما يطمعون « إن أقصى ما يمكن أن يصل إليه الطاعن في القرآن الكريم هو أن يرميه بورود الأكاذيب والأساطير فيه»[2] ، فهل يطمع المستشرقون والمبشرون والملاحدة بأكثر من هذا الذي يسلم لهم به خلف الله ؟!!

وأخيراً : إذا كان من المتفق عليه أن القرآن الكريم كالآية الواحدة يصدق بعضه بعضاً، ويفسر بعضه بعضاً فإن الآيات القرآنية التالية تكفي لتفنيد كل مزاعم خلف الله وأوهامه : قال عز وجل : ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[3]. وقال : ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾[4]. وقوله : ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾[5]. وقال : ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[6]. وقال : ﴿ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾[7].

٣ - المفهوم الحداثي المراوغ للأسطورة :

لقد قال خلف الله بأن القرآن في إعجازه كان يجري على أساس ما كانت العرب تعتقد

---

(١) د. بلتاجي « التفسير البياني للقصص القرآني » ص ١٧٨ .

(٢) د. بلتاجي « التفسير البياني للقصص القرآني » ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٣) سورة هود آية ٤٩ .

(٤) سورة الكهف آية ١٣ .

(٥) سورة آل عمران آية ٤٤ .

(٦) سورة يوسف آية ١١١ .

(٧) سورة المائدة آية ٤٨ .

وتتخيل لا على أساس الحقيقة والواقع العملي [1] . وقال محمد أركون « أليس من الواجب علينا أن نتخلص من السخرية التي تتحدث عن جنة الله المملوءة بالحور العين وأنهار الخمر والعسل المرتبطة بالخيال الشاعري لدى البدو»[2] . وقال نصر حامد أبوزيد: « لقد اعتمدت النصوص الدينية شأنها شأن غيرها من النصوص على جدلية المعرفي والأيديولوجي في صياغة عقائدها ، المعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب ، بينما يحيل الأيديولوجي إلى وعي مغاير » [3] .

إن هذه النصوص الثلاثة تعبر عن الامتداد التاريخي لفكرة واحدة عبر خمسة عقود من الزمان، لم تكن فيها أية إضافة باستثناء بعض العناصر الماركسية في النص البوزيدي مثل «جدلية ، وعي ، أيديولوجي » والتي تبرز كإشارة من الباحث إلى خلفيته الماركسية التي يتعامل على أساسها مع نصوص القرآن الكريم كما سنرى فيما بعد .

ويعتمد المعاصرون أمثال « القمني ، أركون » وغيرهما على الغموض والضبابية ، بل والتناقض أحياناً في تحديد معنى الأسطورة لكي يتيح لهم ذلك إسقاطات ومناورات يمارسونها بإزاء معتقداتنا وثوابتنا .

فالأساطير في الفهم «الكلاسيكي» هي مجموعة خرافات وأقاصيص[4] ولكنها في الفهم القمنوي تشتمل على حقائق تنكشف بوضوح بعد ربطها بشرطها التاريخي ، ويمكن أن تشكل أيديولوجيا ، أو نظرية ثورية لتغيير المجتمع كما حصل في عهد أوزيريس[5] ، ولكنه يعود فينقض هذا المعنى عندما يقرر بأن أسطورة أوزيريس لم تعد

---

(١) انظر : خلف الله « الفن القصصي » ص ٢٥٤ ، وانظر : ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) محمد أركون « قراءات في القرآن » النسخة الفرنسية ص ١٢ نقلا عن عبد الرزاق هومس « القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير » ص ٦٥ .

(٣) نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ١٣٥ .

(٤) انظر : القمني « الأسطورة والتراث » ص ٢٤ .

(٥) انظر : السابق ص ٢٦ .

أسطورة وإنما أصبحت محل اعتقاد، أصبحت ديناً [1]، فما يميز الأسطورة عن الخرافة إذن هو « الاعتقاد فيها فالأسطورة موضوع اعتقاد » [2]. وهو ما يعني أن الحدث يقاس بفاعليته وحيويته، وهذه الفاعلية هي المعيار في تحول الحدث إلى أسطورة أو إلى دين أو معتقد، وهو ما يعني أيضاً أنه ليس المعيار هو كون الحدث واقعياً حقيقياً أم وهمياً خيالياً.

ولذلك تُستخدم لدى الخطاب العلماني أحياناً كلمة « ميث » بدلاً من أسطورة ويحاول هذا الخطاب أن يوضح القصد من ذلك حين يقول: « لئلا يفهم القارئ ما نقصده بشكل خاطئ، فالميث بالمعنى الأنتربولوجي للكلمة تشكل أحد أبعاد الوعي البشري تماماً كما العقل، ومن هنا يجيء تفريق أركون ما بين الوعي الميثي والوعي التاريخي » [3]، « مما يدل على أن الأسطورة أو التركيب الأسطوري للحكايات الشعبية ليس وهماً أو خيالاً صرفاً كله، وإنما هو يستند على أساس من الواقع يشبه النواة المركزية المغلفة بغلافات من صنع الخيال، وهذا هو التعريف الانتربولوجي الحديث لكلمة أسطورة، ولذلك ينبغي على القارئ العربي ألا يفهم من استخدامنا لكلمة أسطورة أو « وعي أسطوري » أننا نقصد الأكاذيب والخرافات التي لا أساس لها من الصحة أو لا وجود لها، وإنما نقصد التركيز على أهمية البعد النفسي أو الخُيالي الذي يميل إلى المبالغة والتضخيم في حياة الأفراد والجماعات، إنه موجود وفعال ومُجيِّش للجماهير خصوصاً في المجتمعات البدائية والمتخلفة مثلما هو موجود العامل الاقتصادي المادي وربما أكثر » [4].

إن المقصود بالأسطورة في النص السابق هو مبالغات وتضخيمات لا أساس لها من الصحة، ولكنها تقوم على نواة مركزية وأصل واقعي حقيقي، إن الأسطورة لها قيمة «توضيحية وتثقيفية تأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي

---

(١) انظر: السابق ص ٣١.

(٢) خليل أحمد خليل « مضمون الأسطورة في الفكر العربي » ص ٨ – دار الطليعة – بيروت. وانظر: علي حب الله « قراءات نقدية » ص ١٢٨.

(٣) هاشم صالح « تاريخية الفكر » هوامشه على أركون ص ١٧١.

(٤) هاشم صالح « هوامشه على « تاريخية الفكر » ص ٣٥، ١٧.

تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي »[1] .

والتعريف الإنتربولوجي الحديث للأسطورة يتناقض مع التعريف العربي الذي أوردناه آنفاً في أن التعريف العربي يعتبر الأساطير لا أساس لها من الصحة أو الحقيقة ، بينما التعريف الحديث يعدّها تحتوي على جزء ولو ضعيف من الحقيقة ثم يكبرها الخيال وينميها[2] . ومن هنا يجب أن نفرق بين الأسطورة والخرافة ، فالأولى لها أساس واقعي ثم تضخمت ، والثانية لا أساس لها من الصحة [3] .

واستخدام أركون للأسطورة ليس بالمعنى القديم - القرآني - الذي يعني أنها ترهات وأباطيل ، وإنما هي نظام للوصل والفصل والحل والربط أو التحليل والتحريم ، إنها منظومة تفسيرية للعالم تعمل وفق المبدأ الذي يعمل بموجبه العلم[4] . وهي إحدى محركات التاريخ[5] تماماً كالعامل الروحي يمكنها أن تشكل « دينامو »[6] محرك لوعي الجماهير، ومنشط لقواها الداخلية [7] .

هكذا تبدو الأسطورة في الخطاب العلماني والأركوني خصوصاً والخطابات الحافة به[8] .

والسؤال هنا لماذا اختير هذا المعنى من بين معاني عديدة للأسطورة في المعاجم الحديثة؟ لماذا اختير المعنى المتعارض مع المعنى القرآني مع أن المعاجم الحديثة تشير إلى

---

(١) أركون « تاريخية الفكر » ص ٢١٠ .

(٢) هاشم صالح « هوامشه على تاريخية الفكر » ص ٢١١ .

(٣) انظر : السابق ص ٢١١ .

(٤) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٧٦ وخالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ٩٦ .

(٥) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ١٧ .

(٦) الدينامو كلمة يستخدمها أركون كثيراً في مؤلفاته ويعني بها القوة الحيوية المحركة أو مجموعة التصورات الأخلاقية والروحية التي تشكل القوة الداخلية لوعي فئة اجتماعية معينة انظر : الهامش التوضيحي لهاشم صالح في كتاب أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية »ص ٢١.

(٧) انظر : أركون «الفكر الإسلامي قراءة علمية »ص ٢١ الهامش التوضيحي لهاشم صالح وانظر :خالد السعيداني«إشكالية القراءة »ص ٩٦.

(٨) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٧٦ وانظر :خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ٩٦ ورمضان ابن رمضان « خصائص التعامل مع التراث » ص ١١٦ ، ١١٧ .

معنى للأسطورة يتطابق تماماً مع المعنى القرآني[1] . ولماذا هذا الإصرار على وصف الفكر الإسلامي ومعتقداته ومبادئه ومكوناته بالوصف الأسطوري ، ثم محاولة التحوير والتحريف في المعنى الأصلي للأسطورة ، والاختفاء وراء معاني أخرى ، مع أن انطباع المسلم عن الأسطورة لا يمكن أن ينفصل عن المعنى الذي ركّزه القرآن الكريم في ضميره ووجدانه ؟ لماذا التلاعب بالمصطلحات والعبث بمفاهيمها المستقرة ثم اتهام الآخرين بأنهم لم يفهموا ، واتهام اللغة العربية بأنها عاجزة عن مواكبة الجديد المتطور في علم الدلالة الألسنية ؟ [2] .

ولماذا يُتعب هاشم صالح نفسه على طول الخطاب الأركوني في التوضيح والبيان بأن أركون لا يقصد بالأسطورة المعنى «الكلاسيكي» القديم أي الخرافة، وإنما يقصد المفهوم الإنتربوبوجي الجديد الذي يجعل لها رصيداً مهما كان ضئيلاً من الصحة ؟

والسؤال هنا أيضاً : ماذا يُقدم المعنى الجديد للأسطورة فيما يخص التعامل مع الدراسات القرآنية والإسلامية عموماً إذا كانت البُنى العقدية توصف بأنها أساطير ؟ وإذا كان المرجع الأساسي لهذه البُنى يوصف بأنه يحتوي على أساطير ؟ كما في وصف شخصية إبراهيم عليه السلام [3] وقصة أهل الكهف[4] وذو القرنين ، ويأجوج ومأجوج [5] بأنها حكايات وأساطير ؟

وإذا كان يعتبر الأسطورة ذات معنى إيجابي فلماذا الخوف من الإسلام الأسطوري[6] ؟!

---

(١) مثل معجم لاروس الكبير للغة الفرنسية طبعة ١٩٧٥م – نقلاً عن هاشم صالح نفسه في هوامشه على أركون «تاريخية الفكر» ص ٢١٠.

(٢) كما يأخذ عليهم علي حب الله « قراءات نقدية » ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٣) انظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث » ص ١٢٩ ويحيل إلى « قراءات في القرآن » لأركون النسخة الفرنسية ص ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٤) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٤٨ وانظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث » ص ١٢٩ ويحيل إلى كتاب أركون « قراءات في القرآن » النسخة الفرنسية ص ٨١ ، ٨٢ .

(٥) انظر: أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» ص١٦٧ هامش هاشم صالح .

(٦) انظر : أركون « نافذة على الإسلام » ص ١٤٩ .

ولماذا يسعى أركون بنظر أتباعه إلى تشكيل معرفة معادية للخداع والأسطرة والأدلجة والتقديس[1] ؟ وهنا – كما هو واضح – تُقرن « الأسطرة » بالخداع والأدلجة والتقديس وكلها مفاهيم يعاديها الخطاب العلماني !!.

٤ – ظنية الأدلة الحفرية وخضوعها لتأويلات وخلفيات الباحثين :

والآن نسأل ما هي مستندات منقبي الأساطير التي يتبجحون بها ، ويعتبرونها هي العلم ، وخبر القرآن الكريم لا يرقى إلى مستوى هذا العلم ، وإنما يصبح محلاً لسخرية القمني وأشباهه !؟[2] .

إنها كما يحلو للقمني كثيراً أن يكرر – متبجحاً – «الأدلة الأركيولوجية» أو «التاريخ كعلم »[3] . ولكن الأدلة الأركيولوجية أو « الأثرية الحفرية » أدلة متناقضة وملتبسة ولا تكشف شيئاً واضحاً ، بالإضافة إلى اختلاف التأويلات والتفسيرات لها بحسب خلفيات الباحثين وعنصرياتهم ، فالقمني مثلاً يتعصب لعنصريته الفرعونية فيرفض أن يكون زمن خروج الإسرائيليين من مصر أيام الفرعون مرنبتاح ، لأن في ذلك نوعاً من الإذلال والانتقاص للفراعنة ، ويعود بزمن الخروج إلى الوراء قليلاً إلى زمن خلو العرش ، حيث لم يكن لمصر فرعون بعد سقوط أخناتون .

إنه زمن مناسب لتبقى كرامة القمني وسادته الفراعنة محفوظة ، أما أن يخرج الإسرائيليون في زمن مرنبتاح – وهو التاريخ الذي تعتمده الأكاديميات العالمية كما يعترف القمني نفسه – فهذا لا يُعقل لأنه زمن كان المصريون فيه أقوياء[4] .

وكمثال على تناقض الحفريات والتباسها فإن كمال الصليبي يعتبر التاريخ الإسرائيلي كله لم يكن في مصر وفلسطين ، وإنما في أراضي الحجاز في عسير ويقدم لذلك تخميناته

---

(١) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٦٧ وانظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ٢٦٩ .

(٢) انظر : سيد القمني « رب الزمان » ص ١٢٩ حيث يسخر من خبر القرآن الكريم عن إغراق فرعون وجنوده ونجاة موسى وقومه بدافع عنصرية فرعونية .

(٣) انظر : السابق : ص ١٣٠ .

(٤) انظر : القمني « رب الزمان » ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

وافتراضاته التي أثارت جدلاً طويلاً في كتابه « التوراة جاءت من جزيرة العرب »[1] .

وهناك أمر آخر في غاية الخطورة والأهمية ، وهو مدى الصدق الذي تعبر عنه البقايا الأثرية في التعبير عن الحقيقة التي كانت سائدة ، فقد تكون هذه الآثار مزيَّفة مصطنعة لتعطي صورة كاذبة للأجيال اللاحقة وهو ما يعبر عنه أحد الباحثين بقوله : « شهدت المعابد والمسلات المصرية القديمة هذا الصراع الدائم بين المحو والإثبات لا على مستوى الأسر الحاكمة فقط ، بل على مستوى العصور الملكية داخل الأسرة الواحدة ... فيتحول الصراع إلى صراع بين الآلهة ويفرض الإله الأقوى أناشيده وصلواته نافياً أناشيد الآلهة الأخرى وصلواتها ، وهكذا صار البحث في تاريخ الثقافة المصرية القديمة أو محاولة إعادة بناء تاريخها من الشذرات والمزق التي وصلت إلينا أمراً مرهقاً ، لا يصل في أحسن الأحوال إلا إلى نتائج احتمالية » ثم يضيف : « ومما له دلالة في هذا الصدد أن ما كتبه المؤرخون اليونان أو الرومان يعد من المصادر الأساسية لمعرفة التاريخ المصري القديم، دون المسجل على حوائط المعابد أو المدون في المدونات الهيروغليفية »[2].

ونلفت النظر في النص السابق إلى ملاحظتين :

الأولى : أن دلالة الآثار في أحسن الأحوال احتمالية ، أما عند القمني فإن التاريخ كعلم يعلم يقيناً تاريخ مصر بحفائره وعلمائه « وأركيولوجياته » [3] .

الثانية : أن المعتمد في تاريخ مصر ما كتبه المؤرخون أكثر من النقوش والحفريات . وهنا عدنا إلى الخبر ومدى صدقه وذاتيته وموضوعيته . أفيمكن أن نقارن هذه الأخبار بخبر القرآن الكريم الذي يسخر منه القمني ؟ وهو خبر السماء ﴿ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[4]. والذي ﴿يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾[5] إلا أن القمني كثيراً ما يكفينا شر

---

(١) انظر رد القمني عليه في كتابه « رب الزمان » ص ١٧١ .

(٢) انظر : نصر حامد « الخطاب والتأويل » ص ١٣٥ .

(٣) انظر : القمني « رب الزمان » ص ١٢٩ .

(٤) سورة الفرقان آية ٦ .

(٥) سورة طه آية ٧ .

نفسه ، حين يرد على نفسه دون أن يشعر :

- حول الهجرات السومرية إلى بلاد الرافدين يلخص اتجاهات الباحثين واختلافاتهم ثم يقول «ولكل من هؤلاء أدلة جغرافية أو اقتصادية أو جنسية أو لغوية»(١) . وفي كل صفحات كتابه لا تكاد تجد اتفاقاً بين الباحثين الأثريين على شيء ، فكيف يملك القمني ويجازف أن يرفض خبر « الخالق » عز وجل لأخبار البشر الملتبسة والمتناقضة ، ثم يزعم بعد ذلك أنه لا توجد أدلة « أركيولوجية » تثبت وجود البطاركة ، ولا يوسف ولا داود ولا سليمان ، كما أشرنا سابقاً .

- يرد القمني على نفسه بخبر مهم - طبعاً لأنه آت من باحث غربي بريطاني فكيف لا يكون كذلك – وذلك عندما ينقل الخبر التالي : « نظرية علمية جديدة تقول : ثورات البراكين ابتلعت بعض الحضارات القديمة : طبقاً لنظرية جديدة توصل إليها العالم البريطاني الدكتور مايكل بايلي فإنه من المرجح أن تكون عدة حضارات في أنحاء العالم قد تعرضت للدمار بسبب الثورات البركانية » ويشير الباحث البريطاني إلى أن هذه الثورات البركانية حصلت في القرن السابع عشر قبل الميلاد أي زمن ظهور القبيلة الإبراهيمية ١٧٠٠ ق . م كما حدث خسوف للشمس ، وفيضانات وأوبئة(٢) . وينقل القمني عن المسعودي مؤكداً للخبر السابق أيضاً أنه في زمن ناحور جد إبراهيم عليه السلام حدث رجف وزلازل(٣) .

لم يعلق القمني على ذلك ولكن ألا يجعله ذلك يخجل من قراراته الحاسمة التي يُكذِّب

---

(١) انظر : القمني « قصة الخلق » ص ١٠ ، ١١ والنص ينقله عن حسن إبراهيم حسن « تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي » – مكتبة النهضة المصرية ط ٧ القاهرة ١٩٦٤م ١/ ٨ والقمني يتبنى ذلك .

(٢) انظر : القمني « النبي إبراهيم والتاريخ المجهول » ص٥٣ ، ٥٤ والخبر كما يشير منقول بجريدة الأهرام القاهرية ١٣ / ١٢ / ١٩٨٩م .

(٣) انظر : القمني السابق ص ٥٣ويحيل إلى مروج الذهب للمسعودي – تحقيق محي الدين عبد الحميد دار المكتبة الإسلامية – بيروت د. ت ١/ ٤٤ .

بها كتاب الله عز وجل - وهو يقول إنه مسلم - من أجل « الأدلة الأركيولوجية » أو «التاريخ كعلم » مع أن الحضارات والأمم مرت عبر تاريخها المديد بكثير من الكوارث والاندثارات التي من المحتمل جداً أن تكون قد طمست كثيراً من هذه الأدلة الأركيولوجية التي يبحث عنها القمني !.

« **إذا لم تستح فاصنع ما شئت** »[1] .

٥ - المقاربات اللفظية « هل يمكن التعويل عليها ؟ » :

المستند الآخر الذي يعتمده منقبو الأساطير هو المقاربات اللغوية ، والمشابهات اللفظية أو الشكلية ، وسنختار بعض الأمثلة التي نخشى أن يُظن أنها للتسلية :

أ - لأن السومريين كان يسمون عالم تحت الأرض « إدّين » وتنطق أيضاً « الدين » و«أدِن، وبما نعلمه عن الخلط القديم بين الميم والنون [والحقيقة أننا لا نعلم شيئاً عن ذلك] يمكن أن تتحول « إدّين » إلى « أديم » وبما أن البابليين يطلقون على العالم التحت أرضي «آدمو» أو « آدم » وبما نعلمه عن الخلط بين العين والهمزة [كذلك نحن لا نعلم شيئاً عن هذا] تتحول أيضاً آدم إلى عدم وعدن ، فيصبح عالم تحت الأرض هو عالم : أدِن- أدّين = أديم = آدمو = عدم = عدن . ولنلحظ ارتباط المعنى القائم بين مختلف الأسماء فكلها تعطي معنى « العودة إلى العدم والأصل ، وهو التراب أو الأديم ، وآدم من تراب ، وإلى عدم أو إلى أديم يعود ، وآدم كان هو المعبود الأول ، لأن عبادة الأب كانت شائعة في القديم [طبعاً كان عليه أن يقول حسب فرويد] وقد عبد الفينيقيون « أدونيس » الذي هو آدون ، بعد حذف الياء والسين [طبعاً حذفهما القمني من جيبه ولا ندري لماذا] - ثم يتحول آدون إلى آدوم أو أديم أو آدم أو عدن أو عدم « بقدرة قادر !» .

---

(١) عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : « إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النُّبُوَّةِ الْأُولَى إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَافْعَلْ مَا شِئْتَ » سنن أبو داود رقم ٤١٦٤ - كتاب الأدب - باب في الحياء . ومسند الإمام أحمد رقم ٢١٣١٣ كتاب باقي مسند الأنصار - باب حديث أبي مسعود عقبة بن عمرو الأنصاري . وفي رواية الإمام أحمد رحمه الله فاصنع بدلاً من فافعل .

ونتساءل هنا ما علاقة العدم بالتراب والعدم ليس تراباً ؟ ثم ما علاقة عدن بالعدم ، وعدن هي اسم للجنة وهو العالم العلوي ، وليس العالم التحت أرضي كما يريد أن يصل القمني[1] .

ب - إبراهيم هو من نسل أرفكشد بن سام كما جاء في التوراة ، ومن هنا فإن القمني يرفض أن يكون إبراهيم جاء من « أور الكلدانيين » ويرفض الترجمة العربية للتوراة العبرية ، وإنما هو « أوركسديم » لماذا ؟ لكي تقترب الكلمة من أرفكشد ابن سام ، وذلك من أجل أن يفعل بهذه الكلمة الأعاجيب . فأرفكشد تحولت إلى أوركسديم ثم تحول هذا إلى أريكسد ، وهي نفسها التي كانت تُعرف باسم أرابخيتيس المنطقة الواقعة بين جبال أرارات الأرمينية . أريكسد هذا يتحول عند القمني إلى « كاسي » لأن جمع كاسي هو «كسديم» باللسان العبري [والعهدة على القمني] وإبراهيم على ذلك اتجه من « أريكسد » والتي هي موطن « أرفكشد » والتي هي « أرابخيتيس » والتي هي « أوركسديم» والتي هي « الكاسيين » هؤلاء « الكاسيين » هل تدري من هم ؟ إنهم العرب العدنانيون أولاد قيس !! يقول القمني : « ولعلنا لسنا بحاجة إلى إيضاح أن كاسي هي قيسي » ولماذا الإيضاح ؟ كما أن هؤلاء الكاسيين هم – بجرة قلم من القمني- هم الهكسوس ، لأن هكسوس بعد حذف التصريف الإسمي تصبح « الكاسو » أو « الكاسي أو « القيسي » ؟ وهكذا انتهت رحلة الكلمة في الحافلة القمنوية من أرفكشد إلى قيس[2] .

ج - أما مكة المكرمة أو الكعبة بالذات فما هو مصدرها وكيف جاءت قداستها ؟ ورد أن بعض قبائل اليمن كانت تعبد إلهاً للقمر باسم « مقة » ولما انهار سد مأرب رحلت هذه القبائل ومنها قبيلة خزاعة التي حملت معها معتقدها الوثني وذهبت إلى الجزيرة العربية لتقيم لإله القمر بيتاً هناك باسم المقة أو مكة[3] . ولكن البيت الحرام لا يسمى مكة وإنما

---

(١) انظر : القمني « قصة الخلق » ص ١١٨ ، ١١٩ .

(٢) انظر : القمني « النبي إبراهيم والتاريخ المجهول » ص ٥٠ - ٦٠ .

(٣) انظر : القمني « السابق » ص ١١٣ فما بعد و « الأسطورة والتراث » ص ١٥١ فما بعد .

الكعبة فأين الصلة بين الكعبة ومقة ؟.

د – وإبراهيم رجل آرامي كما في التوراة وليس ذلك نسبة إلى الآراميين وإنما آرامي تعني حُوري ، وإذا كان حُوري فهو إذن– بنقطة فوق الحاء يضعها القمني من جيبه دون حساب –لتصبح خُوري أي رجل دين كما يطلق أهل الشام [1] .

هـ– والسلفات هم فرع من العرب العاربة ولكن من هم اليوم ؟ إنهم بالقلب تصبح فلسات وقبيلة طي كانت تعبد إلهاً باسم الفلس ،فيصبح الفلس + طي = فلسطين وهؤلاء هم الفلسطينيون[2] .

و– كوش أحد الآلهة عند اليهود وما دام كوش فهو إذن جموش أو جموس أو جاموس إلهاً للخصب [3] . ومن المقدسات الشبيهة بالآلهة عند اليهود « الكروبيم » جمع كروب ؛ ثم أصبح الكروب دابة يركبها الآلهة ، وفي الإسلام الكروب تُنطق قروب [من أين لك هذا ؟] ومع ظاهرة القلب المعروفة في اللغات السامية تحولت كروب إلى كراب [غير صحيح لأنها في القلب تتحول إلى بروك أو ركوب] ، ثم حولها القمني إلى براك ثم تصبح بطفرة قمنوية « براق » هذا هو أصل البراق في المأثور الإسلامي »[4] !!!.

ز – إساف أحد الأصنام في الجاهلية هو آصاف أي يوسف[5] .

هذه بعض المقاربات اللفظية الهزْلية التي تقوم عليها بشكل أساسي أبحاث منقبي الأساطير كالقمني والربيعو وغيرهما بالإضافة إلى المقاربات المعنوية التي لا تقف عند حد ، فقصة آدم وحواء هي أسطورة ممتدة لأسطورة عشتار وأنكيدو[6] . والحج والاستسقاء هما من مخلفات الطقوس الأسطورية والوثنية[7] . والقرآن يعترف بالقدسية

---

(١) انظر : القمني « النبي إبراهيم » ص ٥٤ .

(٢) انظر : السابق ص ٨٦ ، ٨٧ .

(٣) انظر : القمني « قصة الخلق » ص ١٧٤ .

(٤) انظر : السابق ص ١٧٦ .

(٥) انظر : السابق ص ١٥٨ و « الأسطورة والتراث » ص ١٦١ .

(٦) انظر : الربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ٩٥ .

(٧) انظر : السابق ص ٣١ ، ٦٤ وانظر : القمني « الأسطورة والتراث » ص ١٦٠ فما بعد .

للآلهة القديمة فيقسم بالخنس والكنس وبمواقع النجوم وهي آلهة العرب ومعبوداتهم المرتبطة بمقدسات الكلدان والصابئة وهي كواكب كان يعبدها هؤلاء[1] . و« ياسين » في القرآن هو اسم إله القمر في عبادات الرافدين القديمة[2] . وكذلك « شهر » اسم لإله القمر عند عرب الجنوب وقد أشار إليه القرآن في قوله : ﴿ شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ ﴾[3] فقد كان القرآن معتاداً على القسم بمقدسات عرب الجاهلية وتمجيدها ، مثل قسمة بالشمس والقمر صراحة وبالكواكب الخمس المعبودة المعروفة بالخنس الكنس[4] .

ويوم الجمعة الذي يقدسه المسلمون هو يوم الزهرة المقدس في التقويم البابلي والذي كان مكرساً في الرافدين لعبادة كوكب الزهرة[5] . أما لماذا يضع المسلمون على مآذن المساجد رمز الهلال « القمر » وفي داخله أحياناً نجمة ؟ إن ذلك راجع إلى العبادة القديمة لكوكب الزهرة[6] . قال أحد الباحثين تعليقاً على هذه الفضيحة « وإذا كان الأمر كذلك عند القمني والربيعو فلماذا لا تكون مئذنة المسجد إشارة إلى قضيب الإله مردوخ ورمزاً للخصب ، وقبتا المسجد إما خصيتاه أو نهدي الآلهة عشتار »[7] .

هذه العبثيات اللفظية والمعنوية هي التي يعتبرها أركون ومترجمه هاشم صالحاً كشفاً صاعقاً لا يقل أهمية عن اكتشافات داروين أو كوبرنيقوس[8] ، لأنها بنظرهم تكشف عن الأصل الوضعي أو الأسطوري للأديان ، بحيث تبدو على أنها من إبداع الإنسان وإنتاجه .

---

(١) انظر : « الأسطورة والتراث » ص ٨٢ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٤٩ .

(٢) انظر : السابق ص ١٤٨ .

(٣) سورة البقرة آية ١٨٥ .

(٤) انظر : القمني « الأسطورة والتراث » ص ١٤٩ .

(٥) انظر : « السابق » ص ٩١ .

(٦) انظر : « السابق » ص ٩٤

(٧) علي حب الله « قراءات نقدية » ص ١٣٦ يشير هنا علي حب الله أن المئذنة استُحدثت سنة ٥٦ هـ أيام معاوية بن أبي سفيان والقبة استحدثت سنة ٩٢ هـ أيام الحجاج بن يوسف الثقفي انظر : « قراءات نقدية » ص ١٣٦ .

(٨) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٩٥ .

والإجابة على هذه التخرصات هي واحدة قلناها في مكان سابق ونعيدها هنا : وهي أن الأساطير هي المتأثرة بالأديان ، بمعنى أن الوحي الإلهي الصافي الخام نزل مع الإنسان الأول الذي ظهر على سطح هذه الأرض ، وظل أنبياء الله عز وجل يعلمون البشر في كل زمان ومكان ، ويحملون إليهم صورة الوحي الحقيقية الخام ، ولكن البشر عبر حضاراتهم وأزمنتهم كانوا يضيفون ويخلطون وينسجون أوهامهم وخيالاتهم على النواة الأولى التي لديهم ، فتكونت الأساطير المجنحة والأخيلة المضخمة ، وبقي فيها آثارٌ من ظلال الوحي الإلهي وبقايا من هدايته، حتى جاء الإسلام دين الله الأول مهيمناً على ما سبقه بالتصديق والتصحيح ، وأنزل للناس رسالة الوحي التي لا تفارقهم أبداً إلى يوم الدين ، تحول بين الناس وبين صناعة الأساطير والخيالات .

إن اكتشاف عنصر التشابه والتماثل يكشف أو يؤكد التماثل في القوانين الفكرية والعقلية عند الإنسان إلى جانب الميول والرغبات الواحدة ، فيؤدي ذلك إلى اتحاد الرؤى إلى الكون والحياة والغيب ، فالعامل الأساسي في وجود هذا التشابه – فيما هو زائد على الوحي الصحيح – هو إتحاد المشاعر الإنسانية وتماثل الأمزجة النفسية لدى البشر [١] .

أما أن يقال بأن التشابه دليل تأثر اللاحق بالسابق فيحتاج إلى دليل آخر ، يحتاج إلى أبحاث تؤكد ذلك ، وبراهين إضافية تسند هذا القول ، ولا يكفي عنصر التشابه لإثبات ذلك [٢] . لماذا لا تكون أسطورة الخلق البابلية التي تعتبر مَعيناً لما بعدها عند الأسطوريين تستقي من نصوص إلهية سابقة ، ثم صيغت مع الزمن والتراكم في قالب أسطوري أو رمزي ، وخصوصاً أن الحفريات والتنقيبات الأثرية تثبت أن المراسم الدينية ظهرت مع أقدم إنسان وجد على سطح الأرض ، وما دام الأمر كذلك فمن الطبيعي أن يكون الدين حينئذ منشّطاً أساسياً للقدرات التصورية عند الإنسان ومثرياً لخياله [٣] .

---

(١) انظر : غوستاف لوبون « حياة الحقائق » ص ٣٥ ، ٣٧ علي حب الله « قراءات نقدية » ص ١٣٨ .

(٢) انظر : علي حب الله « قراءات نقدية » ص ١٣٨ .

(٣) انظر : السابق ص ١٤٠ .

هذا بالإضافة إلى أن كثيراً من الباحثين يرون أن الأسطورة هي المراحل الأخيرة لتطور الأديان[1]، فيمكن بناء على ذلك النظر إلى مكمن اللقاء بين القرآن الكريم والأساطير القديمة وملاحم الشعوب على أنها حكاية لأحداث تاريخية جرت في مقتبل عمر البشرية العاقلة، ثم عمل الحس الجمالي والفني لدى الإنسان على «أسطرتها» مع مرور الزمن وتراكم الأحداث، ثم جاء القرآن الكريم ليقرأ لنا التاريخ كما كان في حقيقته، وليحذف الإضافات الخيالية، والتحريفات البشرية، ويقر الحقيقة بكامل نصوعها وسطوعها[2] .

وبالنسبة لربط المفاهيم القرآنية بالأساطير مثل: «الحج، والكنس، والخنس، وياسين، وشهر، والجمعة» فهي قائمة على تشطير للنص، وتجزئ مقزز له وطمس للحقيقة الأساسية في هذا النص نفسه، إذ كيف تُربط هذه المفاهيم القرآنية بالوثنية والقرآن نفسه من أوله إلى آخره يعلن الحرب التي لا هوادة فيها على الوثنية والشرك ويفيض بالتوحيد الخالص، والتنزيه المطلق؟ [3] .

إنها صرامة المنهج العلمي، والمحاكمة العادلة للنصوص كما ألزم القمني نفسه[4] . إنها الأكاديمية البحثية وصرامتها ودقتها والشدة في البحث والتنقيب والتقصي ذلكم الذي أخذ القمني به نفسه [5]، والذي أوصله إلى أن «المقة» إله القمر عند اليمنيين هي مكة المكرمة وبالتحديد الكعبة ويوم الجمعة هو يوم الزهرة، وأرفكشد هو قيس ولد عدنان، وكل هؤلاء هم الهكسوس وهم الكاسيين، وأدونيس هو آدم. والمنهج هو نفسه أوصله إلى أن القرآن يقسم بالمعبودات الوثنية، ولم يُرِهِ منهجه كل الآيات القرآنية التي لا تكاد تخلو صفحة قرآنية منها والتي تندد بالشرك والمشركين: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ

---

(١) انظر: السابق نفسه.

(٢) انظر: السابق نفسه.

(٣) انظر: السابق نفسه ص ١٤١.

(٤) انظر: القمني «النبي إبراهيم» ص ٢١.

(٥) انظر: «الأسطورة والتراث» ص ٣٤.

﴿وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾[١] .

٦ – **إغفال البعد الزمني « لون من المخاتلة العلمانية » :**

لقد رأينا اعتماد القمني على المقاربات اللفظية في أساطيره ، والواقع أنني نقلت نماذج وأمثلة وأستطيع أن أقول إن ثلاثة أرباع مؤلفاته إن لم يكن أكثر من ذلك تقوم على هذه الطريقة في المشابهات بين الأسماء ، وتؤدي إلى نتائج ونظريات خطيرة يقيم عليها القمني أبحاثه ، ويعتبرها كشوفات مذهلة يفاجئ بها قراءه[٢] .

فكيف سنمسك بالمخاتلة القمنوية ؟

إن القمني في الواقع هو الذي سيكفينا شر نفسه ، وسيرد على نفسه بنفسه « **وكفى الله المؤمنين القتال** » فلقد كتب بحثاً يرد فيه على كمال الصليبي[٣] ويكشف أخطاءه وكان كل نقده له قائماً على رفض المقاربات اللفظية ، والمماثلات اللغوية . فعند الصليبي :

- أرض جاسان التي سكنها بنو إسرائيل بمصر هي قرية «غثن» بعسير .
- مدينة رعمسيس هي « مصاص » .
- فيتوم هي « آل فطيمة » .
- سكوت هي « سيكة » بالطائف .
- مصر ليست هي مصر الفرعونية ، وإنما هي « المضروم » في وادي بيشة في مرتفعات غامد أو هي « آل مصرى » في منطقة الطائف .
- كلمة فرعون مأخوذة من اسم قبيلة « فرعا » الموجودة الآن في وادي بيشة ، ويعلق القمني بقوله : « وبالطبع منذ أكثر من ثلاثين قرناً دون أن تتحرك »[٤] أما هو

---

(١) سورة الحج آية ٤٦ .

(٢) انظر : القمني « النبي إبراهيم والتاريخ المجهول » ص ٥٠ .

(٣) ما طرحه الصليبي يتلخص في أنه اعتمد على المشابهات اللفظية والصوتية في بعض الأسماء وذلك مقارنة بين التوراة وبعض القرى والمدن الموجودة في الحجاز لكي يصل إلى نتيجة ملخصها أن موسى عليه السلام وكل التاريخ الإسرائيلي لم يكن في مصر وإنما في عسير بأرض الحجاز وفرعون كان أيضاً هناك وغرق في أحد الوديان الموجودة في تلك المنطقة .

(٤) انظر : القمني « رب الزمان » ص ١٧٧ .

القمني فله أن يحرك أرفكشد عشرات المرات حتى تصل إلى قيس وعلى مدى آلاف السنين أيضاً .

من الواضح أن هذه الأمثلة وهناك أمثلة أخرى كثيرة لا تختلف عن مقابلات القمني اللفظية التي رأيناها آنفاً مثل : إساف = يوسف ، ومقة = مكة ، وأرفكشد = أريكسد = كاسي = قيس ... إلخ .

ولكن القمني نسي لفظياته واكتشافاته المذهلة هذه وذهب يدحض نظرية الصليبي :

أولاً : لأن الصليبي غيَّر في حركات الإعراب لبعض الكلمات من أجل أن تنفق لغوياته المتقابلة[1] . ولكن القمني غير في الأحرف وزاد ونقص وقدم وأخر وقلب فلا حرج عليه .

ثانياً : الأشد غرابة فيما فعله الصليبي هو أنه اعتمد أسماء موجودة اليوم بالجزيرة العربية لمواضع وقبائل يرى أنها ذات الأسماء التوراتية بعد مرور أكثر من ثلاثين قرناً كانت كافية لتبديل أسماء المواضع التي ذكرها عشرات المرات ونسيان قديمها وهو أمر معلوم ، ومعلوم أيضاً أن أسماء المواضع عادة ما تتغير بتغير سكان المنطقة[2] .

أما القمني فلا مانع أن يستدل بعد أكثر من ثلاثين قرناً على أن بعل هو إله المطر والخصب، لأن الفلاح المصري لا يزال يطلق على النبات الذي سقته السماء بمطرها لقب « البعلي » إشارة إلى الإله القديم « بعل »[3] . **وبعل هذا هو نفسه هبل الذي انتقل من بلاد الشام إلى الجزيرة العربية على يد عمرو بن لحي الخزاعي . ما دليل القمني ؟ لا شئ إلا التقارب اللفظي بين بعل وهبل** [4] .

وأن صنم إساف هو يوسف ونائلة هي المرأة التي فجر بها داخل الكعبة ، ولذلك نشأ السعي بين الصفا والمروة مداً لحبل الوصال بينهما ، ثم يضيف : ونلاحظ أن نائلة في

---

(١) انظر : القمني « رب الزمان » ص ١٨١ .

(٢) انظر : السابق ص ١٨٢ .

(٣) انظر : السابق ص ١٦٨ .

(٤) انظر : السابق نفسه .

العامية نايلة ، وفي العربية يعبرون عن وصال المرأة بكلمة نالها وفي العامية المصرية : نيّلها[1] . وذلك لكي تصبح نائلة رمزاً جنسياً لعلاقة جنسية نسجها القمني من خياله . هذه الاستدلالات العجيبة حلال للقمني حرام على الصليبي ؟

ثالثاً : يقول القمني في رده على الصليبي وهو أفضل رد على القمني نفسه :« لو اعتمدنا أسلوب الأستاذ الباحث في المطابقة لأسماء المواضع والأشخاص مع نصوص التوراة ، أو حتى مع نصوص لدولة ما ، لأمكن أن نكتشف ببعض التعسف ولي التفاسير أن مصر كانت في فلسطين ، وأن فلسطين كانت في سيناء ، وأن الدولة الفينيقية كانت في شمال أفريقيا وأسبانيا دون مشاكل كثيرة ... وهو الأساس الذي لا يُعوَّل عليه إطلاقاً»[2] .

نعم إن الأساس الذي بنى عليه القمني كل كتبه أساس لا يُعوَّل عليه إطلاقاً ، وإلا فيمكننا أن نكتشف أن القمني خرج من القمامة ، أو أنه يعيش على القمامة ، فالتقارب اللفظي موجود ، والقرائن على ذلك كثيرة !!.

إن المقاربات اللفظية والمعنوية هذه تعتمد على أساس غنوصي هرمينوطيقي يسمى مبدأ الانتقال المزيف سوف نعود إليه مرة أخرى في مكانٍ لاحق إن شاء الله عز وجل .

* * *

---

(١) انظر : القمني « قصة الخلق » ص ١٥٨ .

(٢) انظر : القمني « رب الزمان » ص ١٨٨ .

المبحث الثاني

المدخـل الأدبي

المطلب الأول : الدعوة الخولية « لون من الاحتكار المنهجي » :

لقد كان القول بوجود الأساطير في القرآن لدى المعاصرين نتيجة لمنهج سلكه واختاره الشيخ أمين الخولي وحاول أن يقنع به تلاميذه فبرز منهم في هذا الاتجاه محمد أحمد خلف الله بسبب رسالته «الفن القصصي في القرآن» والتي قرأنا بعض نصوصها في المبحث السابق .

كان ذلك عندما ركّز الخولي على الجانب الأدبي واللغوي في القرآن ، واعتبر المدخل الأساسي لفهم القرآن الكريم وفهم مقاصده لا بد أن يتم عبر النظر إلى « القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم »[1] . وقرر أنه لا يمكن أن نصل إلى مراد القرآن إلا حين تُعتمد «الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد دراسة صحيحة كاملة»[2] .

بيد أن الدراسة الأدبية لا يمكن أن تتحقق بصورة صحيحة إلا إذا تمت معرفة الظروف المحيطة بنزول القرآن ، والملامح العامة للبيئة التي تحدث إليها ، وأشكال العلاقات الاجتماعية والثقافية والفنية التي كان يتجادل معها ، ومن أهم هذه المباحث التي تخدم هذا الغرض علوم القرآن الكريم وبالذات أسباب النزول ، وكذلك إنشاء قواميس خاصة بالمفردات القرآنية التي توضح لنا معاني الكلمات القرآنية في داخل الإطار التداولي العربي أثناء نزول القرآن ، لأن ذلك سيسهل عملية الفهم الأدبي للقرآن [3] ، فلن يدرس القرآن « درساً أدبياً صادقاً ... إلا بعد أن تُستكمل كل وسائل تلك المعرفة للبيئة

---

(١) أمين الخولي « مناهج تجديد » ١٠ / ٢٢٩ وانظر : دائرة المعارف الإسلامية : مادة تفسير ٥ / ٣٣٦ وانظر : عروي محمد « مناهج التفسير والتحليل .. المنهج الأدبي نموذجاً » ص ١٨١ .

(٢) أمين الخولي « السابق » ١٠ / ٢٣٠-٢٣١ ودائرة المعارف الإسلامية : مادة تفسير ٥ / ٣٦٧ وانظر : عروي محمد « السابق » ص ١٨٢ .

(٣) انظر : أمين الخولي « السابق » ١٠ / ٢٣٥ فما بعد .

العربية مادية ومعنوية »[1] .

إلى هنا لا أظن أن أحداً يختلف مع الخولي في اعتماد الدراسة الأدبية إذا كانت الدراسة الأدبية تعني إبراز مكامن الجمال في صورها وأساليبها ، مع ما يصاحب ذلك من أثر فني ونفسي على المتلقي[2] ، مما يساعد القارئ في الوقوف على أسرار الجمال في التعبير القرآني[3] .

فلا أحد يختلف معه أن القرآن هو كتاب العربية الأكبر ، وإن كانت الجملة الثانية «وأثره الأدبي » محل نظر وتساؤل ، لأن القرآن ليس أثراً أدبياً وإنما هو تنزيل إلهي .

إلا أن مكمن الخلاف يبرز عندما ننظر إلى المآل الذي وصلت إليه الدراسة الأدبية ، فمشكلة المنهج ، أي منهج تظهر عند التطبيق ، وخصوصاً إذا كان هذا المنهج يوجَّه للتعامل مع نص مقدس لا يمكن أن يُفهم إلا في إطار سياقه العقدي والتشريعي كاملاً دون تشطير أو تجزيء .

لم يعترض أحد على دراسات سيد قطب وقد بلغ المنهج الأدبي لديه ذروته ، ولا على دراسات بنت الشاطئ ، ولا على دراسات شكري عياد ، لأنها ظلت ملتزمة إلى حد ما بالإطار العقدي للنص ، ولم تخرم الضوابط المنهجية التي لا بد من مراعاتها عند قراءة النص الإلهي .

إلا أن الخولي وتلميذه خلف الله ذهبا إلى أبعد من ذلك ، فلم يعد هناك فرق بين النص القرآني والنص البشري ، وأنزلا كل العناصر التي يُنظر من خلالها إلى النصوص الأدبية البشرية على النص القرآني بحجة أنه نص مكتوب باللغة العربية فأصبح « إنساني العبارة بشري الأسلوب جاء على سنن العرب في بلاغتها وبيانها »[4] .

---

(١) السابق ١٠ / ٢٣٦ وانظر : عروي محمد « مناهج ... المنهج الأدبي نموذجاً » ص ١٨٤م .

(٢) انظر : سيد قطب « النقد الأدبي أصوله ومناهجه » ص ١١٤ – دار الشروق ط ٤ / ١٩٨٤م .

(٣) انظر : بكري شيخ أمين « التعبير الفني في القرآن » ٢ / ٢٤٦ دار الشروق ١٩٧٦م .

(٤) خلف الله « الفن القصصي » ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

ولكن كونه جاء على سنن العرب في البلاغة والبيان لا ينفي البعد الإلهي فيه الذي يعلو ولا يُعلى عليه، ويحفظ له الخصائص الإعجازية التي يتفرد بها القرآن الكريم.

إن ميزة النص وإعجازه وتفرده تكمن في قدرته على الجمع بين الصدق المطلق والتعبير عن الحقيقة المطلقة من جهة، بالإضافة إلى التأثير والهداية والعبرة والموعظة من جهة ثانية، وهي ميزة إذا اجتمعت في النصوص الأدبية البشرية انحطت بها عن مستوى البلاغة والبيان، لذلك كان «أعذب الشعر أكذبه»، ولذلك قيل أيضاً عن شعر حسان بأنه لم يعد بعد إسلامه في نفس المستوى البلاغي والبياني الذي كان عليه قبل إسلامه، لأن الإسلام يحول بينه وبين جنحات الخيال الكاذب، وطفرات الوهم المزيف، وهنا تكمن روعة القرآن وبيانه وإعجازه في دقة الخبر وصدقه ومطابقته للواقع، وبلاغة النفوذ إلى الأعماق وامتلاك المشاعر.

إلا أن المآل الذي آلت إليه الدراسة الأدبية الخولية هي نزع القداسة عن القرآن لأنه يتساوى عنده مع المأثورات العربية الأخرى، فهو يريد أن «يُقرأ هذا الكتاب الجليل ويُدرس درساً أدبياً كما تَدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة، وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم بها الدارسون أولاً وفاء بحق هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به أو الانتفاع بما حوى وشمل، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء أنظر إليه الناظر على أنه في الدين كذلك أم لا»[1].

ولم يعد التفسير الأدبي جانباً من جوانب التفسير لإبراز البلاغة القرآنية والإعجاز الفني وإنما أصبح التفسير هو التفسير الأدبي حصراً «فجملة القول أن التفسير اليوم فيما أفهمه هو الدراسة الأدبية الصحيحة المنهج، الكاملة المناحي، المتسقة التوزيع، والمقصد الأدبي للتفسير اليوم أدبي محض، غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك، وعليه يتوقف تحقيق

---

(١) أمين الخولي «مناهج تجديد» ١٠ / ٢٣٠.

كل غرض يقصد إليه، هذه هي نظرتنا إلى التفسير اليوم وهذا هو غرضنا منه »[1].

وترتبط الدراسة الأدبية بالتأكيد على عروبة القرآن ، وإغفال عالميته « فروح القرآن عربية ومزاجه عربي وأسلوبه عربي ، والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل والاستشفاف التام لهذه الروح العربية ، وذلك المزاج العربي والذوق العربي »[2].

ذلك هو المنهج الأدبي الذي دفع أمين الخولي إلى تبني رسالة خلف الله والدفاع عنها على ما فيها من مجازفات خطيرة تطعن في مصداقية القرآن الكريم ، وتمس عقيدة المؤمنين بدعوى إنقاذ المسلم من ازدواج الشخصية[3] ، وإنقاذ القرآن من خطر التناقض مع حقائق العلم والتاريخ « أما المؤمنون بالعلم والتطور وبالسنن الفنية فقد حلوا تلك الأزمة بهذه الخطوة التي خطوها في فهم الفن القصصي للقرآن ، وذلك بأن فرقوا بين العرض الفني الأدبي وبين العرض التاريخي »[4] . « وبهذا التفريق بين العرضين الفني والتاريخي للحادثة والواقعة تبين في وضوح قريب أن عرض القرآن لأحداث الماضين ووقائع حياتهم ، والحديث عن تلك الأحداث والأشخاص ليس إلا العرض الفني الأدبي لا التاريخي التحقيقي »[5].

المطلب الثاني : المنهج الأوحد «اقصاء واستبداد» :

كانت دعوة الخولي وتلميذه خلف الله قد أُجهضتا بسبب إجماع العلماء على رفض لا أقول المنهج وإنما بعض عناصر هذا المنهج والمآلات التي آل إليها ، وظهرت ردود قوية ودراسات نقدية أسهمت في كشف الخلل والقصور الذي انتهت إليه تلك الدعوة .

إلا أنه ظهر في العقدين الأخيرين من القرن العشرين من يحاول إحياء تلك الدعوة ودراسة القرآن بوصفه نصاً ، هكذا مفصولاً عن أي دلالات أخرى مثل كونه تنزيلاً أو

---

(١) السابق ص ١٠/ ٢٣١ وانظر : أبو طالب حسنين « التأويل في مصر » ص ٤٢١ .

(٢) أمين الخولي « السابق ١٠ / ٢٣٥ وانظر دائرة المعارف الإسلامية ٥ / ٣٧٠ .

(٣) انظر : أمين الخولي « مقدمته للفن القصصي » ص : د ، هـ

(٤) « مقدمة أمين الخولي للفن القصصي » ص : د .

(٥) أمين الخولي السابق نفسه .

قرآناً أو وحياً ويعتبر ذلك داخلاً « في صميم الدرس الأدبي » [1] «وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصاً إلا استجابة لدعوة قديمة شاعت لها الظروف أن تمر دون أن تتحقق ، إنها دعوة الشيخ أمين الخولي » [2] .

وهذه الدراسة الأدبية كما يرى أبو زيد « هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي نتجاوز به موقف التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا » [3] ، لأن الكلام الإلهي نزل بلغة البشر، ولكي نفهمه لا بد أن نطبق عليه منهج التحليل اللغوي، وهذا المنهج هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم رسالة الإسلام[4] . فالقرآن نزل للبشر وبلغة البشر ، فيجب أن نفهمه على ضوء قواعدهم اللغوية والنحوية[5]، وإذا تعاملنا مع كتاب الله بهذا المنهج فإننا قد نستخلص ما يتنافى مع عقيدتنا ، فهل نتجاهل ذلك وندفن رؤوسنا في الرمال ؟ وهل نخشى على كتاب الله أن لا يصمد أمام المناهج الحديثة ؟!! [6] .

« ومنهج القراءة الأدبية ليس منهجاً جديداً ، وليس مفروضاً على النصوص الدينية من خارجها ، لأن النصوص الدينية نصوص أدبية بامتياز من حيث إنها تمارس تأثيرها على المتلقي من خلال عناصر أسلوبية وبنية لغوية شعرية أو قصصية إلى حد كبير» [7] ولذلك فالقرآن كغيره من النصوص الثرية الراقية في استعمال المجاز والإشارة والرمز!![8] .

ذلك أن « القرآن عمل أدبي أصيل ليس تقليداً ، ولا يمكن تقليد مثله ... والعمل

---

(١) نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٢ نسخة اهيئة المصرية للكتاب .

(٢) السابق ص ٢٢ – نسخة الهيئة المصرية للكتاب .

(٣) السابق ص ١٣ .

(٤) انظر : السابق ص ٣٠ .

(٥) انظر : نصر حامد « الخطاب والتأويل » ص ٢٦١ .

(٦) انظر : أنور خلوف « القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي » ص ٩ ، ١٠ .

(٧) انظر : نصر حامد « الخطاب والتأويل » ص ٢٣٤ .

(٨) انظر : عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ٤١ .

الأدبي لا ينقسم إلى أجزاء ، بل هو كل واحد ، ليس العمل الأدبي كماً بل هو كيف ، ولا يمكن أخذ جزء منه وتذوقه تذوقاً أدبياً دون كله » [1] . إنه عمل فني إذن خاضع لعاديات الزمان والمكان من حيث المضمون ، أما الشكل فيبقى ثابتاً لأن « الحقيقة التي يتضمنها العمل الفني ليست ثابتة ، ولكنها تتغير من جيل إلى جيل ، ومن عصر إلى عصر طبقاً لتغير أفق التلقي ، وتجارب المتلقين، ولكن الوسيط أو الشكل الفني الثابت هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة » [2] .

ومن هنا يجب أن ننظر إلى القرآن « على أنه فضاء لغوي تعمل فيه عدة نماذج من الخطابات » النبوية والتشريعية والقصصية والحكمية تعمل في وقت واحد وتتصالب . إن التحليل اللغوي الخالص والسيميائي للقرآن يتيح إبراز وجود بنية أسطورية مركزية ، تستخدم الرمز والاستعارة ، لتمنح جميع البلاغات القرآنية إمكانات من الدلالات لا تني تتحقق في أوضاع وجودية متكررة » [3] .

المطلب الثالث : تعقيب « لماذا الإقصاء للمناهج الأخرى ؟ » :

إن كل نص سواء أكان مكتوباً أم شفاهياً يستخدم اللغة ، فكونه نصاً لغوياً ليس مما يميز النص القرآني عن غيره ، لأن اللغة هي جسد النص ، فكل نص يستخدم اللغة ، ومن ثم يغدو مصطلح نص لغوي مصطلحاً غامضاً فضفاضاً مفرطاً في عموميته [4] ، فما هو المنهج اللغوي وما هي خصائصه التي يتعامل بها مع النصوص ؟

ولماذا يصدر عن داعية التجديد والوعي العلمي ، ومحارب الرجعية « السلفية » أن « منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثم»[5]. « إن هذا القول له مأزقه الخاص به، والذي يتجلى في السؤال التالي : هل كون

---

(١) د. حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ١٨٩ -١٩١ وانظر : « التأويل في مصر » ص ٣٦٨ .

(٢) انظر : د. نصر حامد « إشكاليات القراءة وآليات التاويل » ص ٤١ .

(٣) انظر : د. أركون « نافذة على الإسلام » ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٤) انظر : قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٤٧ .

(٥) د. نصر حامد « مفهوم النص » ص ٣٠ .

النص القرآني تشكل ضمن منظومة ثقافية عربية يجعل من المنهج اللغوي هو المنهج الأوحد للدراسة ؟»[1].

إنه « من المستهجن أن تقتصر دراسته للنص القرآني على المنهج اللغوي دون غيره، خاصة وأن القرآن نص واسع يفيض عن كونه نصاً أدبياً ليشكل فضاءً تأويلياً وحدثاً ثقافياً هائلاً، ترك تأثيره في الثقافة العربية وفي الثقافة الإنسانية قاطبة »[2].

إن السلف نظروا إلى النص على أنه نص لغوي، ولكن هذا لم يكن حائلاً بينه وبين كونه وحياً منزلاً، ولم يكن حائلاً بينهم وبين تنوع المناهج، وتعددية الرؤى والأفهام، فكان القرآن الكريم « مادة للبحث العلمي و اللغوي أو الدراسة الأدبية و البلاغية فضلاً عن المباحث الفقهية والكلامية والفلسفية أو العرفانية »[3]. « إن التشبث بمنهج واحد والامتناع عن قبول فاعلية المناهج الأخرى يفضي إلى قصور منهجي ومعرفي »[4]، لأنه يكرس النظرة الأحادية الاختزالية، بل إنه أبرز دليل على الموجِّهات، والمحرِّكات الأيديولوجية التي يخفيها الباحث والتي يصم بها السلف[5].

- إن الدراسة الأدبية وحدها قاصرة عن الإلمام بكل جوانب النص القرآني المعلنة والخفية نظراً للاعتبارات التالية :

- لأن النص القرآني وإن كانت له خصائص ذاتية مميزة له، إلا أنه يتجاوز الذات لامتداده في الزمن، ومن ثم فإن تحديد أو تحجيم النص إهدار لكينونته، أما النص الأدبي فله جوانبه الذاتية الانطباعية أو المزاجية والتاريخية.

- النص القرآني له فعله وامتداده في الزمن والتاريخ لأنه نص قوي واسع يصل بين

(١) إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص القرآني » ص ٤٨.

(٢) علي حرب « نقد النص » ص ٢٠٨.

(٣) علي حرب « نقد النص » ص ٢٠٨.

(٤) قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٤٨.

(٥) النقد هنا موجه إلى نصر حامد أبو زيد ولكنه ينسحب على كثير من الخطابات العلمانية التي تتظاهر بالموضوعية وهي غارقة في « الفكرانية » إلى الأعماق.

أبعاد الزمن الثلاثة ، بينما النص الأدبي مرتبط بلحظة ولادة ولحظة غياب .

- النص القرآني له قوة السيطرة ونقض الأفكار المناوئة له ، لأنه يقدم تصوراً للعالم يكتسي طابع الحقيقة ، والنهائية ، والحسم ، بينما النص الأدبي إبداع إنساني له طابع الذاتية، والقصور ، والضعف ، والخطأ والنسبية [1] .

- إن النص القرآني فيه مظهر لجلال الربوبية فهو يتحدث إلى المؤمن وغير المؤمن من ذروة التعالي التي يخاطب بها الإله سبحانه وتعالى عباده ، ويتسم هذا الخطاب بالقوة والرحمة، بالشدة واللين في نفس الوقت ، أما النص الأدبي فلا يمكن أن تظهر فيه هذه الخاصية لأنه مطبوع بطابع بشري فيه كل صفات البشرية من نقص وضعف أو ادعاء وكمثال لذلك قوله تعالى :

﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴿١٤﴾﴾[2] لا يمكن لبشر أن يقول هذا وإن قاله سرعان ما يُفتضَح كما حصل مع فرعون حين قال : ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾[3] ولكن ضعفه وقصوره ظهر حين قال : ﴿وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ﴿٣٦﴾﴾[4] فلو كان إلهاً لما احتاج أن يبنى له صرحاً يبحث من خلاله عن إله موسى عليه السلام[5] .

إلى هنا نكتفي بالحديث عن هذا المدخل ولكن نشير إلى أن له صلة بمبحث قادم هو أنسنة النص القرآني ، سوف نستكمل هناك إن شاء الله عز وجل ما أغفلناه هنا من تفاصيل هذا المدخل .

* * *

(١) انظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٤٩ .

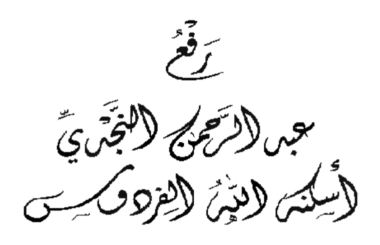
(٢) سورة طه آية ١٤ .

(٣) سورة النازعات آية ٢٤ .

(٤) سورة غافر آية ٣٦ .

(٥) هذه فكرة سمعتها من أستاذنا الفاضل الدكتور البوطي .





الباب الثالث

الأصول الحقيقية للتاريخية وانعكاساتها

الفصل الأول : الأصل الأول : النزعة الإنسية .

الفصل الثاني : الأصل الثاني : النزعة الماركسية .

الفصل الثالث : الأصل الثالث : الهرمينوطيقا .

الفصل الرابع : انعكاسات التاريخية على الرسالة القرآنية .

تمهيد :

لم يكن هدف الخطاب العلماني من استخدامه للمفاهيم الإسلامية في دراساته هو البقاء في إطار الإسلام ، والانضواء تحت مبادئه وهدايته وإنما الهدف هو :

- التحلل من المرجعية القرآنية دون مجابهة صريحة مع الفكر والرأي العام الإسلامي ، وذلك بتوظيف مفاهيم ذات أصول قرآنية ولكن بعد تفريغها من مضامينها الحقيقية وحشوها بمضامين علمانية فكرانية حُددت سلفاً . وتؤدي هذه المفاهيم وظيفة استئناسية للعقل الإسلامي ، لأنها مفاهيم مألوفة لديه ومن داخل نسقه الأصولي ، وهو ما يبدد عن الأفكار المستوردة التي ستُسقَط على القرآن الكريم باسمها كثيراً من غرابتها . وبذلك يكون الخطاب العلماني قد استدرج الإسلاميين لتقبل أطروحاته أو على الأقل مهد الأرضية الثقافية والفكرية لتقبلها في المستقبل .

- يتواتر في الخطاب العلماني وصف الإسلام والإسلاميين قديماً وحديثاً بـ«الأيديولوجيا» و«الأيديولوجيين» ويعنون بذلك أن الفكر الإسلامي لا تهمه الحقيقة، وإنما يهمه أن ينصر معتقداته ومسبقاته سواء أطابقت الحقيقة أم لا !؟ وهي دعوى عارية عن البرهان ، لأن الفكر الإسلامي لديه أصول أساسية هي المرتكزات التي لم تثبت لديه إلا بعد البرهان اليقيني ، وقضية الدور الشائعة في الفكر الإسلامي أبرز دليل على ذلك ، فالمسلمون برهنوا على ثوابتهم وأصولهم أولاً ، وكل ما يأتي بعد ذلك فهو تبع لتلك الأصول ، فالإنسان العاقل الذي يزور طبيباً بحثاً عن العلاج لديه ليس من الضروري بعد أن يثق به ويجربه ويطمئن إلى خبرته ويرى إجماع الناس على صدقه وأمانته ومعرفته أن يوقفه بعد ذلك عند كل جزئية فيسأله عن تركيب الدواء ، وتركيب التركيب ، والشركة الصانعة ومدى الثقة بها ، وكيفية حصوله على الدواء ، ولعله فسد في الطريق ، أو لعل التاريخ مزور ، أو لعل الذين استوردوه غشوه ، إن المريض لو فعل ذلك فإن من حق الطبيب أن يحيله إلى عيادة نفسية .

وهكذا كان من الطبيعي للفكر الإسلامي بعد أن ركن إلى معتقداته واطمأن إليها

بالدليل والبرهان أن يجادل عنها ويذود عن حياضها دون أن يحتاج في كل مـرة إلى إعـادة النظر في أصوله وثوابته .

إلا أن الملفت للنظر أن الخطاب العلماني غارق إلى أذنيه في « الأيديولوجيا » فهو يتكلم باسم الإسلام ولكـن المـضمون شيء آخـر ، إن كـل المبـادئ الإسـلامية والمصطلحات القرآنية تُفرَغ من نواتها الأصلية التي أرادها الخالق عز وجـل لـتلقَّح بخلايـا ماركـسية أو فيورباخية أو غير ذلك ، وتولد لنا نسخاً من الآراء والمـذاهب عجيبـة الأشـكال وغريبـة الأطوار ، إذ يخرج لنا ماركس القديم بثوب وشكل وزي إسلامي جديد يكـاد النـاس إذا رأوه يتبركون به ويطلبون منه الدعاء[1] . وهكذا يتم استنساخ خلايا ماركسية أو داروينيـة أو فرويدية من داخل البويضة والرحم الإسلامي .

- يتواتر أيضاً في الخطاب العلماني وصـف الفكـر الإسـلامي القـديم والمعـاصر بأنـه تقليدي أو اجتراري تسطيحي إسقاطي[2] ، وأنه يعيش دائماً ملتفتاً إلى الوراء أي إلى الماضي دون أن يفكر بالمستقبل ، وأنه عاجز بحكم تكوينه عن مسايرة مـا يجـد في حقـول المعرفـة الحديثة لأنه أسير لنظرة قديمة عفا عليهـا الـزمن[3] ، أمـا هـو - الخطـاب العلـماني - فـإن الإبداع والتجديد ومستقبل الأمة هي الهموم الأساسية التي يعيش مـن أجلهـا ، ويكـافح لتحقيق أكبر قدر ممكن منها ، ومنهجه هو « المنهج العلمـي الرصـين الـرزين » [4] . الـذي يقدم حلولاً جذرية لما تعانيه الأمة من تخلف وازدواجية[5] .

ومعلوم أن الإبداع - أي إبداع بـشري - لا يمكـن أن ينفـصل عـن الـتراكم المعـرفي والحضاري الذي حققته الإنسانية عبر العصور ، ولذلك فـنحن لا نعيـب عـلى الخطـاب

---

(١) هنا يرد في خاطري الآن الضجة التي تثار اليوم حول الاستنساخ ومشكلاته ومستقبله والعبث العجيب الذي يمارسه أصحاب الهندسة الوراثية ، كنت أكتب هذه الكلمات بتاريخ ٢١ / ١ / ٢٠٠٣م .

(٢) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٥ .

(٣) انظر السابق ص ٦ .

(٤) انظر : العشماوي « العقل في الإسلام » ص ٦٩ .

(٥) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٥٩ .

العلماني أن يتجه غرباً أو شرقاً للاستفادة من تجارب الآخرين ، فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها ، ولكن لا بد من إضافة ترتكز على قرار اختياري، وتنبع من شعور بالمسؤولية التاريخية والحضارية ، ولكن الخطاب العلماني بأبرز شخصياته يقوم بتقمص ذوات أخرى تقمصاً يكاد يكون كلياً ، ثم يعرض نفسه بأزياء مألوفة ، ولكنه يطرح أفكاراً ليست له ، ويفكر بعقول الآخرين، وينطلق من همومهم وإراداتهم ، زاعماً أنه يمارس حقه في الإبداع والحرية ، ويبحث عن آفاق أرحب للمستقبل .

إن الأفكار المُتقمَّصَة جديدة بالفعل ، ولكن ليس كل جديد إبداعاً لأن الجدة قد تكون نسبية، فالجديد الذي يطرح في مجتمعنا هو جديد بالنسبة لنا ، ولكنه من نفايات الفكر لدى الآخر ، إنه اهترأ ولم تعد له قيمة في بيئته ، فلماذا نقوم نحن بازدراد ما تقيأه الآخرون ، لكن الخطاب العلماني يستغل انشغال الناس في مجتمعاتنا بلقمة العيش ، وعدم توفر الظروف المادية والعلمية للناس لكي يطلعوا على الفكر الآخر ، ويعرفوا حقيقته ومغزاه ، فيبادر إلى استيراده واستهلاكه وطرحه في الساحة الثقافية على أنه إبداع أصيل ، والواقع أنه دخيل .

والناس بطبعهم يمَلُّون من القديم ، ويميلون إلى الجديد ، ولذلك يصفق كثير من أنصاف المثقفين للخطاب العلماني الذي يزداد هو بدوره تبجحاً وغطرسة ، ولكن الفكر تكتشفه التجارب ، وتمتحنه العقول ، فلذلك لا يطول مكث كثير من الأفكار الوافدة حتى يلفظها الناس ويبصرون عوارها ، ويدركون أخطارها ، ومن هنا فإن كثيراً من الحفاوة التي يلاقيها الخطاب العلماني في بعض الأوساط ولدى بعض المثقفين سببها الجدة التي يحسبونها إبداعاً لغفلتهم أو لانشغالهم عن الاطلاع على مصادر الأفكار ومَعينها الذي تُستورد منه .

وكذلك إن كثيراً من التململ الذي يبديه بعض الباحثين من الفكر الإسلامي الأصولي ووصفه بالتقليدية والاجترارية سببه طول الألفة ، وطول العهد والمدارسة والمراجعة ، ويكفيه أنه لا يزال يمارس تأثيره وريادته ويحظى بإعجاب الدارسين بعد مرور

أكثر من ألف عام ، ومن هنا علينا أن ندرك أن : قـدم الفكـر لا يحوِّلـه إلى باطـل وليـست مدارسته اجتراراً ، وأن جدة الفكر لا تعني أنه حق وليس بالضرورة أن يكون إبداعاً .

إن ما نهدف إلى إثباته في الصفحات القادمة أن مـن أبـرز الـسمات التـي يوصـف بهـا الخطاب العلماني هـي نفـسها الأوصـاف التـي يلـصقها بـالفكر الإسـلامي : التقليديـة ، والأيديولوجية ، والاجترارية ، وذلك من خلال الكشف عن جانبٍ من أصـوله المعرفيـة الغربية .

* * *

الفصل الأول

الأصل الأول : النزعة الإنسية

المبحث الأول

النزعة الإنسية في العالم الغربي

المطلب الأول : بوادر الأنسنة :

كان بروتاغوراس قد اعتبر الإنسان مقياساً لجميع الأشياء[1] ، فتصدى له سقراط ثم تلاميذه من بعده حتى أُجهضت السفسطة البروتاغوراسية ، وفي عهد شيشرون عرف اليونان فكرة التعليم المتوازن الذي يتناول مختلف المعارف الإنسانية وكانت الكلمة التي اختارها شيشرون للتعبير عن هذه الفكرة هي HUMANITAS في عصر النهضة أصبح المصطلح الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية هو STU DIA HUMANITIS التي تترجم « الإنسانيات HUMANITIEST » .

وكانت الدراسات الإنسانية في القرن الخامس عشر تشير إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والآداب ، والفلسفة الأخلاقية ، وكانت تتكون من قراءة النصوص اللاتينية الخاصة بالعصر الكلاسيكي ما قبل المسيحي ، أما كلمة هيومانزم فلم تكن معروفة لا للقدماء ، ولا لعصر النهضة ، وإنما صاغها في سنة ١٨٠٨ م المفكر التربوي الألماني « نيثامر » أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي ، أما من طبقها في عصر النهضة فقد كانا المؤرخين « بروكهارت » و« نويجت » في كتاب «إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومانزم » سنة ١٨٥٩ م[2] .

إلا أن اسم الإنسانيين أو أصحاب النزعة الإنسانية قد كان يطلق قبل ذلك على المفكرين الذين اهتموا بالإنسان في عصر النهضة وهم الذين « آمنوا بأن الإنسان معيار كل شيء ، وأن كل إنسان معيار ذاته »[3] . فأعادوا الحياة لفلسفة بروتاغوراس التي كانت

---

(١) انظر : ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ١٦٤ .

(٢) انظر : د . عاطف أحمد « التوجه الإنساني تحليل مفهومي » مقال في مجلة « النزعة الإنسانية في الفكر العربي » ص ١١ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان - القاهرة ١٩٩٩م .

(٣) انظر : كرين برينتون « تشكيل العقل الحديث » ص ٤١ .

راقدة ومحاصرة بالأرسطية والمسيحية ، فهي لذلك نزعة تطوي تحتها كل من كانت له نظرة إلى العالم لا هي لاهوتية أساساً ولا هي عقلانية في المقام الأول وتتمرد على تصورات العصور الوسطى[1] .

وأصبح التنوير يعني التحول من نعيم المسيحية الغيبي في السماء بعد الموت إلى النعيم العقلاني على هذه الأرض[2] . ولذلك يمكن اعتبار البروتستانتية هي بداية الأنسنة في العصور الحديثة باعتبارها ركزت على الإنسان وآمنت بقدرته على الفهم[3] ، وشكلت ردة فعل قوية ضد الدين المسيحي الذي يميل بأهله إلى الزهد ، وإنكار الذات دون مراعاة لحاجات الإنسان ورغباته الأساسية ، واتجهت الأنظار لمركزة الإنسان بدلاً من الله عز وجل وتمثل ذلك في :

- الاهتمام بالحياة الدنيوية والعمل والنشاط بدلاً من حياة التأمل والتفكير المجرد .
- دفع المجتمع باتجاه التنافس والإبداع والمجد في هذا العالم .
- تبني معيار جديد للقيم علماني الطابع بحيث ينظر إلى العالم عن أنه نتاج لفعاليات الإنسان ومحاولاته وتجاربه .
- التأكيد على ضرورة التعليم ومركزيته ، والتعليم المقصود هو التعليم الدنيوي الذي يخدم الإنسان في هذه الحياة بعكس ما يسعى لتكريسه اللاهوت المسيحي .
- التأكيد على قدرة الإنسان في مواجهة القدر ، وحريته في تشكيل حياته الشخصية ، وقدرته على تحقيق طموحاته وفق مواهبه دون اعتداد بالفاعلية الإلهية[4] . ويعبر « رابليه » أحد هؤلاء الإنسانيين عن وجهة نظر هؤلاء في معنى الحرية عندما يصور ديراً علمانياً

---

(١) انظر : كرين برينتون « تشكيل العقل الحديث » ص ٢٣ و : د عاطف أحمد « التوجه الإنساني تحليل مفهومي » مقال ضمن مجلة « النزعة الإنسانية الفكر العربي » ص ١١ .

(٢) انظر : برينتون « تشكيل العقل الحديث » ص ١٢٣ .

(٣) السابق : ص ٢٢ .

(٤) انظر : د . عاطف أحمد « التوجه الإنساني .. تحليل مفهومي » ص ١١ ، ١٣ .

يضم الجنسين وقد كتبت على بوابته عبارة تقول : « إفعل ما بدا لك »[١] .

ثم تفاقمت الأنسنة في عصر التنوير بسبب الاكتشافات العلمية وبروز جيل واسع من المثقفين تجمعهم الرغبة في التخلص من التدخل الكنسي في شؤون الحياة الفردية والاجتماعية واتفق أغلب الإنسانيين على استبعاد التفسيرات التي تقدمها أديان الوحي واعتبارها ضرباً من الأوهام[٢] . وإذا كانت هناك ضرورة لقراءة الكتاب المقدس فيمكن قراءته قراءة رمزية بحيث يصبح من الممكن أن يكون الإله إنساناً[٣] .

المطلب الثاني : الفلسفات الإنسية :

يمكن إذا أردنا أن نشير إلى أبرز الفلسفات الإنسية أن نعتبر فلسفة سبينوزا ١٦٣٤-١٦٧٧ م تكريساً لهذا الاتجاه ، وذلك عندما أنزل الإله من عليائه وأدمجه في الطبيعة وجعله مساوياً لها[٤]، بل أصبح العالم- عنده هو الله سبحانه وتعالى [٥] ، واقترب الإله السبينوزي جداً من الإنسان[٦] ، لأنه أصبح إلهاً ذا قدرات محدودة ولا يملك المشيئة الكاملة[٧] .

وتُصنَّف فلسفة فختة أو فشتة ١٧٦٢ -١٨١٤ م الألماني[٨] في هذا الاتجاه الإنسي الذي لا يقبل من الوحي إلا ما يتطابق مع العقل[٩]، وماهية الدين عنده أن يؤمن الإنسان

---

(١) انظر : كرين برينتون « تشكيل العقل الحديث » ص ٤١ .

(٢) انظر : د . عاطف أحمد « التوجه الإنساني تحليل مفهومي » ص ١٦ .

(٣) انظر : جورج هدلي « مقال بعنوان » الدين « ضمن كتاب آفاق المعرفة أشرف على تاليفه لين وايت وشارك فيه مجموعة من الكتاب وترجمه عدد من المترجمين ص ٤٠٧ .

(٤) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١٠٤ .

(٥) انظر . ول ديورانت « قصة الفلسفة » ص ٢١٦ ، ٢٢٠ .

(٦) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ١١٥ .

(٧) انظر : جون هرمان « تكوين العقل الحديث » ص ٣٨٢ .

(٨) الترجمة عند يوسف كرم : فختة ، أما وليم كلي رايت فمترجم كتابه يكتبه : فشته . انظر : وليم كلي رايت ص ٢٨١ .

(٩) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

بالنظام الخلقي ، ويعدّه مصدر واجباته ويساعد على نموه ، ولا بأس أن يُشخِّص شعوره بهذا النظام في موجود معين إذا كان الغرض تقوية هذا الشعور في ضميره ، أما إذا تصور الله سلطاناً حاكماً آمراً وانتظر من وجوده لذّات مقبلة كان عابد صنم ، وكان جديراً بأن يُدعى ملحداً . وإن الإله الحقيقي عنده هو الإنسان والنظام والحرية التي تتحقق في العالم بالتدريج[١] .

أما أوجست كونت ١٧٦٨ - ١٨٥٧ م فقد عُرف بدين الإنسانية الذي يقوم على عبادة الإنسانية بدلاً من عبادة الله عز وجل[٢] . ويقسم التاريخ الإنساني إلى ثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية ، والمرحلة الميتافيزيقية ، والمرحلة الوضعية[٣] . والمرحلتان الأوليتان تجاوزهما العلم ، ويجب أن تزولا من الحياة ، ويجب أن تسود الفلسفة الوضعية بنظره لأنها إيجابية وبناءة ، وتجعل الموجود الأعظم هو البشرية ، وإذا كان لا بد للناس من موجود عظيم يعطونه ولاءهم فيجب أن يكون هو البشرية ، وعلينا أن نصلي ونترنم للبشرية بدلاً من الله عز وجل[٤] . وإذا كان لا بد للناس من ثالوث يعظمونه فليكن هذا الثالوث هو : الإنسانية « الموجود الأعظم » والسماء أو الهواء « الوسط الأعظم » والأرض « الفيتش الأعظم » وشعار هذا الثالوث هو : المحبة كمبدأ ، والنظام كأساس ، والتقدم كغاية[٥] .

والعبادة عنده مشتركة وفردية أما المشتركة فتقوم على أعياد تذكارية يُكرَّم فيها عظماء البشرية عرفاناً بجميلهم ، وقد وضع كونت تقويماً واقعياً دل فيه على كل يوم وكل شهر بأسماء الرجال الذين امتازوا بالعمل على تقدم الإنسانية ، وأما العبادة الفردية فعلى كل

---

(١) انظر: يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٢٦٩ وسنرى بعد قليل هذا الكلام عند فيورباخ ثم نفسه يتردد عند د .حسن حنفي .

(٢) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٧٧ .

(٣) انظر : وليم كلي رايت « تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٣٨٣ وانظر : يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٣١٧ ، ٣١٨ .

(٤) انظر : السابق ص ٣٩١ .

(٥) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٢٨ .

شخص أن يتخذ لنفسه أشخاصاً أعزاء عليه يجعلهم مثلاً أعلى يحتذى بهم في حياته[1] .

إلا أن أبرز ممثلي النزعة الإنسية هما لودفيج فيورباخ ١٨٠٤ - ١٨٧٢ م وفريدرش فلهلم نيتشة ١٨٤٤ -١٩٠٠م وكلاهما ألماني .

كان فيورباخ يرمي في فلسفته إلى إزالة إله المسيحية ومطلق هيجل ، ويرى أن مهمته الأساسية هي تأنيس الإله واعتبار الوجود الحقيقي الفعلي صفة للإنسان وحده[2] ، فالإنسان عنده هو الإله الحقيقي الوحيد لنفسه[3] ، والله ليس إلا تجسيداً للطبيعة الإنسانية في طموحها إلى الكمال[4] « فالإنسان يبدأ بأن يرى طبيعته وكأنها خارج نفسه قبل أن يجدها في نفسه ، وفي الحالة الأولى يتأمل نفسه وكأنها نفس كائن آخر ، وليس الله سوى هذه الطريقة العازلة في النظر إلى الماهية الإنسانية ، وكأنها كائن آخر ، فهو المثل الأعلى للماهية الإنسانية التي نجردها من أفراد التجربة ثم نعزلها كرصيد حقيقي لكل صفات الطبيعة الإنسانية وكمالاتها ، والدين هو عملية إسقاط وجودنا الجوهري على مجال الألوهية المثالي ، ثم العودة إلى إذلال أنفسنا أمام ماهيتنا الخاصة التي أحلناها إلى موضوع ، والواقع أن الناس في عبادتهم لله يمجدون ماهيتهم المعزولة منظوراً إليها من مسافة مثالية »[5] .

وأما نيتشة فقد أعلن عن موت « الله [سبحانه وتعالى] من أجل أن يفسح المجال للإنسان، لأن الاعتقاد بالله عز وجل - في نظره - يحول دون تأكيد الإنسان لذاته[6] . ولذلك يقول : « لو كان هناك إله فكيف كنت أطيق أن لا أكون إلهاً »[7] . ودعا إلى

---

(١) انظر : السابق نفسه .

(٢) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٣٦ - ٣٣٨ .

(٣) انظر : السابق ص ٣٣٩ .

(٤) انظر : السابق ٣٤٤ .

(٥) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٣٩ والنص ينقله كوليز عن فيورباخ .

(٦) انظر : فؤاد زكريا « نيتشة » ص ١٣١ ، ٤٠ .

(٧) السابق ص ٤٠ .

الإنسان الأرقى أو الإنسان الأقوى، وأخلاق القوة[1]، وسخر من الضعفاء والفقراء الذين يحسبون أنفسهم صالحين لأنهم لا يملكون مخالب لينشبوها في الآخرين[2].

وحارب المسيحية لأنها تحض على أخلاق الرقيق كالحب والتسامح والغفران والتواضع وقال عن العهد الجديد بأنه إنجيل إنسان من نوع وضيع[3]، لأن مثله الأعلى إنسان متجرد تماماً من التعاطف والرحمة، متحجر القلب، لا يعرف الشفقة، خبيث لا يعبأ إلا بقوته[4]. وهو يعلل نفسه بأن تغدو الحياة أكثر شراً ومعاناة دائماً، ويرغب بالقضاء على الملايين من الضعفاء والفقراء، لأنه لا يؤمن إلا بالبطل وأخلاق القوة[5].

على هذا الشكل تتوزع فلسفات أخرى متعددة في أوربا تكرس المركزية الإنسية كالفلسفات النفعية التي نادى بها بنتام ١٧٤٨، ١٨٣٢م وجون استيوارت مل ١٨٠٦، ١٨٧٣م ووليم جيمس ١٨٤٢، ١٩١٠م وجون ديوي ١٨٥٩، ١٩٥٢م وبرجسون الذي يعدّ الله عز وجل «كامن فينا، وفي أعماقنا الذاتية فهو محايث وليس مفارقاً، وكلما تغلغلنا في أعماقنا عثرنا على الله سبحانه وتعالى»[6].

ولا ننسى أيضاً الفرويدية التي تعتبر الحاجة إلى التدين حاجة نفسية تنبعُ من الخوف ومحاولة الانتصار على هذا الخوف بأنسنة الطبيعة، وخلق إله يتمتع بنفس الصفات التي يرغب الإنسان نفسه بها[7]، ولذلك فالتدين عند فرويد مرض عصابي قهري يصيب الأفراد كما يصيب المجموع»[8]. هكذا يجب أن نفسر - بنظره - ديانات الإنسانية فما هي

---

(١) انظر: ول ديورانت «قصة الفلسفة» ص٢٤، ٥٢٦ وانظر: فؤاد زكريا «نيتشة» ص ٩٩، ١٠١، ١٠٢.

(٢) انظر: ديورانت «قصة الفلسفة» ص ٢٤.

(٣) انظر: براتراندرسل «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٤٠١.

(٤) انظر: السابق ٤٠٣.

(٥) انظر: السابق ص ٣٩٨.

(٦) انظر: مراد وهبة «المذهب في فلسفة برجسون» ص ٩١، ٩٢، ١٠٢، ١٣٧.

(٧) انظر: د. أحمد عبد الحليم عطية مقدمته لكتاب أصل الدين لفيورباخ ص ٢٤.

(٨) انظر: فرويد «موسى والتوحيد» ص ٧٧.

إلا استرجاع لحوادث عفى عليها الزمن وطواها النسيان من التاريخ البدائي للبشرية[1] .

أما في القرن العشرين فإن أبرز الفلسفات التي تمجد الإنسان هي الوجودية وقد عرضها سارتر في محاضراته على أنها مذهب إنساني مغلق أي أن الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في العالم ، والإنسان متروك لذاته لكي يحقق ما يستطيع من القيم[2] والإنسان وحده هو الذي يوجد خارج ذاته[3] ولذلك فإن الفكرة الأساسية في الوجودية هي فكرة « الإنسان الأوحد » إنني لست إلا ذاتي ولذلك يرفض الوجودي أن يُحشر ضمن مجموعة من الناس أو يُصنَّف فيها[4] . وموقفها من الخالق عز وجل هو ترديد لموقف الفلسفات الإلحادية الإنسية التي سبقته فعنده فكرة الله عز وجل كغيرها من الأفكار من نتاج الوعي الإنساني الخلاق ، ومع ذلك فثمة شيء في هذه الفكرة الخاصة يجعلها اختيارية صرفة ، بل هي من الأفكار الحتمية التي لا مندوحة للعقل عنها ، لأنها تعبر عن ميل ضروري في طبيعتنا «فالإنسان في جوهره رغبة في أن يكون إلهاً ولذا عليه أن يبدع قيمه الخاصة دون اعتماد على أي معيار إلهي »[5] .

«وألح سارتر في تحليل النواحي القذرة في الإنسان في قصص تلقى رواجاً كبيراً »[6] واعتبر الوجود الإنساني سابقاً على الماهية ، ولذلك ليس في الإنسان شيءٌ يحد من حريته أو يقيد سلوكه ، وعلى الإنسان أن يفسر الأشياء بنفسه كما يشاء ، لأنه محكوم عليه في كل لحظة أن يخترع الإنسان ، وما الإنسان إلا ما يصنع نفسه ، وما يريد نفسه ، وما يتصور نفسه بعد الوجود[7] . والوجود لديه نوعان : وجود ذاتي ، ووجود موضوعي ، فالوجود

---

(١) انظر : فرويد « موسى والتوحيد » ص ٧٩ .

(٢) انظر : جون ماكوري « الوجودية » ص ٣٣- ٣٤ .

(٣) انظر : السابق ص ٣٥ .

(٤) انظر : السابق ص ١٨

(٥) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٥١٦ .

(٦) انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص٤٥٧ وهو هنا يلتقي مع فرويد .

(٧) السابق ص٤٥٧ .

الذاتي هو وجود الإنسان ، أما الوجود الموضوعي فهو وجود كل ما عداه ، وهو بنظرهم وجود تافه لا قيمة له إلا من حيث أنه يدور على محور الوجود الإنساني ويسعى إلى تحقيقه»[١] . فالوجود الرئيس في الفلسفة الوجودية هو الوجود الإنساني[٢] والموضوعات السائدة فيها هي : الحرية واتخاذ القرار الحر والمسؤولية وتحقيق الإنسان لذاته الحقة[٣] وتتكرر لدى الوجوديين مفردات مثل التناهي والإثم والاغتراب واليأس والموت » [٤] لتعبر عن العصر الغارق في الشك والإحباط والعدمية وهكذا لم تكن الوجودية إلا جزءاً في كل الحداثة التي تعني : « أن الإنسان هو ما يفعله » [٥] .

* * *

(١) انظر : عبد الرحمن بدوي « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ص ١٣ - ١٤ . وكالة المطبوعات-

(٢) الكويت- دار القلم- بيروت ١٤٠٣ هـ ١٩٨٢م .

انظر : مراد وهبة « المذهب في فلسفة برحسون » ص ١٠١ . وانظر : بدوي « الإنسانية والوجودية في

(٣) الفكر العربي» ص ١٣- ١٤ .

انظر : جون ماكوري « الوجودية » ص ١٥ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام - دار الثقافة للنشر والتوزيع -

(٤) القاهرة ١٩٨٦م / د. ط .

انظر : السابق ص ١٦ .

(٥) انظر : آلان تورين « نقد الحداثة »: ص ١٦ .

المبحث الثاني

الأنسنة في العالم العربي

المطلب الأول : النُسخ العربية :

يمكننا أن نفرز ثلاث نسخ أساسية مترجمة إلى العربية عن الإنسية الغربية وكل نسخة من هذه النسخ تمثل شكلاً من أشكال الأنسنة أو بعداً من أبعادها :

النسخة الأولى : القصيمية « النيتشوية » يمكننا أن نعتبر عبد الله القصيمي نيتشة العربي وإذا كانت الإنسية تعني تمجيد الإنسان على حساب الخالق عز وجل فإن القصيمي قد بلغ الذروة في ذلك ، وتفنن في التعبير عن جبروته وطغيانه وسخريته من الباري عز وجل بشكل قد لا يوجد له مثيل في تاريخ الزندقة والإلحاد إلا عند نيتشة »[(١)] . يَعد القصيمي فكرة ألوهية المسيح دعوة لكل الناس إلى التأله ، والارتفاع إلى مستوى الألوهية[(٢)] ، وما انتصار الإنسان في الحضارة الحديثة على الأمراض المستعصية إلا خطوة في طريق ألوهية الإنسان وتجسيد عظمته وجبروته وكبريائه »[(٣)] . حتى لقد كاد الإنسان بنظره أن يصبح إلهاً يمشي على الأرض يقول للشيء كن فيكون[(٤)] . وإذا كان هناك إله فإن الإنسان قد خُلق لينازع هذا الإله في علمه وقدرته وقوته[(٥)] . وإذا كان الإنسان لا يمكنه أن يسمو إلى صفات الكمال فإن القصيمي يسعى لإنزال الخالق « سبحانه وتعالى » من عرش الكمال والجلال لكي يتساوى بالإنسان ، وبذلك يصبح الإله أقرب إلى الإنسان فيوصف الباري عز وجل في العبثية القصيمية بكل صفات الضعف البشري ، والمجون ، وكل حاجاته من طعام وشراب ونوم وجنس ، وهو في كل ذلك يتفنن في التعبير عن

---

(١) انظر : عبد الله القصيمي « هذي هي الأغلال » ص ٢٥ – ٣٨ – القاهرة – مطبعة مصر – شركة مساهمة مصرية ١٩٤٦م .

(٢) انظر : السابق ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٣) انظر : السابق ص ٥٧ .

(٤) انظر : السابق ص ٥٨ .

(٥) انظر : السابق ص ٦٩ ويمكن أن تتذكر هنا ما قاله نيتشة آنفاً : لو كان هناك إله فكيف أطيق أن لا أكون إلهاً .

إلحاده البغيض بكل فنون السخف والعدمية النيتشوية[1].

النسخة الثانية : د. عبد الرحمن بدوي « الوجودية » وهو أول وأبرز – فيما أعلم – من أدخل الوجودية كمذهب إنسي إلى الفكر العربي ، وتابع أستاذه سارتر في التأكيد على محورية الإنسان ، فالأنسنة عنده هي العود المحوري إلى الوجود الروحي الأصيل[2] . والوجود الحق أو الوحيد بنظر الوجودية هو الوجود الإنساني ، فكل شيء من الإنسان وإلى الإنسان بالإنسان ، ومعيار التقويم هو الإنسان[3] ، وتلح الوجودية البدوية على فكرة « الإنسان الأوحد »[4] وتقارن بين هذه الفكرة الوجودية وبين ما يتردد لدى أصحاب التصوف الفلسفي عن «الإنسان الكامل »[5].

النسخة الثالثة : الحسنفية « الفيورباخية و « السبينوزية « : يعدّ المشروع الحسنفي نسخة ملفقة من مجموعة فلسفات غربية أبرزها الفيورباخية ، والسبينوزية ، والهوسرلية – نسبة إلى هوسرل – والشبنغلرية – نسبة إلى شبنغلر – واللسنجية – نسبة إلى لسنج[6] . والجانب البارز فيه من هذه الفلسفات هو النزعة الإنسية ، والتركيز على الإنسان . ولكنه يحاول أن يُلوِّن نسخته العربية ويزركشها ببعض المنمنمات الإسلامية عن طريق استخدام الدين «كأيديولوجيا» لتحقيق مشروعه في الأنسنة « تحويل الوحي إلى إيديولوجية »[7] . تحويل

---

(١) انظر : القصيمي «لئلا يعود هارون الرشيد» ص٢١ ، ٢٢ ، ٧٨ منشورات الجمل ط١ / ١٩٩٧م ألمانيا المركز الثقافي العربي بيروت – الدار البيضاء ومن كتبه أيضاً « العرب ظاهرة صوتية » وهو في كل كتبه يبدو ناقماً على الحال التي تعيشها الأمة العربية الإسلامية، والتخلف الذي يكتنف أحوالها ، ولعل هذا أحد الأسباب التي دفعته إلى الإلحاد أو التي أصابته بردة فعل قوية جعلته يتحول من عالم سلفي نصوصي إلى ملحد كأشد ما يكون الإلحاد .

(٢) انظر : عبد الرحمن بدوي « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ص ١٦ .

(٣) انظر : السابق ص ١٦ ، ١٩ ، ٣٣ .

(٤) انظر : السابق ص ٧٥ .

(٥) انظر : السابق ص ٧٣ فما بعد .

(٦) انظر : جورج طرابيشي ص ١٨٩ فما بعد .

(٧) انظر : حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ١٤٨ .

الوحي ذاته إلى علم إنساني »[1] ولذلك فالأثر الفيورباخي أكثر ظهوراً من غيره بشكل واضح حتى لقد وصف المشروع الحسنفي بأنه « مشروع فيورباخي تماماً منقول التطبيق من المسيحية إلى علم الكلام في الإسلام، وغايته الانتقال من علم الله إلى علم الإنسان[2] .

ونشير هنا إلى بعض التشابه بين نصوص لسبينوزا وفيورباخ مع د.حسن حنفي في الجدول التالي [3]:

قال سبينوزا :		قال حنفي :
١ – يختلف الوحي عند الأنبياء تبعاً لمزاجهم وبيآتهم وأحوالهم فالنبي الفرح توحي إليه الحوادث : السلام ، والانتصارات ، والنبي الحزين يوحى إليه الشرور والهزائم والأحزان[4] .		١ – الوحي عبارة عن مواقف إنسانية زاخرة بالألم والمعاناة والجهد والفرح والألم وتجارب النفاق، والخداع، إنه قلقٌ وضيقٌ ، وألمٌ وتوجعٌ يحس به الفرد[5].
٢ – الأنبياء يتمتعون بقدرة أعظم على الخيال الحي لا بفكر أكمل[6] . وما دام الخيال هو طريق الأنبياء إلى الوحي فإنهم لا يحصلون على اليقين بالوحي ذاته وإنما بعلامة أخرى : آية ، معجزة ، فالنبوة من هذا الوجه أقل من المعرفة الطبيعية التي لا تحتاج إلى آية ما ، بل تتضمن		٢ – فالعقل والتجريب سابقان على النبوة بل والطريق إليها كما أن العقل والطبيعة سابقان على النظر إلى الله والطريق إليه[7].

---

(١) انظر : السابق ص ١٥٢ .

(٢) انظر : جورج طرابيشي « المثقفون العرب والتراث » ص ١٩٠ .

(٣) لا بد من الإشارة إلى أننا لم نول هذا الأمر اهتماماً كافياً فقط أحببت أن ألفت نظر من يريد أن يتناول هذا الموضوع ويذهب فيه إلى نهايته ، وأعني أن التشابه أكبر مما هو معروف بكثير ، ولكن الوقت لم يسمح بأكثر من ذلك ، والموضوع الذي نبحث فيه يقتضي الاقتصار على هذه الشذرات .

(٤) انظر : سبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(٥) انظر : حسن حنفي « في فكرنا المعاصر » ص١٨٠ .

(٦) انظر : السابق ص ١٤٥ .

(٧) انظر : « من العقيدة إلى الثورة » ٤/ ٣٣ .

بطبيعتها اليقين، وحتى اليقين النبوي خلقي فقط، أما اليقين الطبيعي فهو رياضي[1] .	إن العقل قادر على صياغة منطق للبرهان يقوم على أوليات العقل وبداهات الحس وشهادة الوجدان كما أنه قادر على وضع نظرية في الصدق يمكن بها التحقق من صحة نتائجه وصدق براهينه في حين يظل البرهان على صدق النبوة خارجياً محضاً إذا كان هو المعجزة أو ذاتياً إذا كان مجرد الإيمان[2].
٣ - لا وجود للمعجزات ولا يحدث شيء يناقض الطبيعة فالطبيعة تحتفظ بنظام أزلي لا يتغير، والقوانين العامة للطبيعة ليست إلا مجرد أوامر إلهية، تصدر عن ضرورة الطبيعة الإلهية وكمالها، فلو حدث شيء في الطبيعة يناقض قوانينها العامة كان هذا الشيء مناقضاً أيضاً لأوامر الله وعقله وطبيعته، لأن قوة الطبيعة وقدرتها هي قوة الله وقدرته، وقوانين الطبيعة هي أوامر الله ذاته[3]. والمعجزات تشككنا في وجود الله عز وجل[4]. والتصديق بالمعجزة يناقض الطبيعة ويؤدي بنا إلى الإلحاد[5].	٣ - المعجزات قدح في العقل، وإنكار لبديهيات العقول ... كما أنها إنكار لقوانين الطبيعة، فالمعجزة قدح في العقل وقدح في الطبيعة[6]. المعجزات في النهاية من فعل الأجسام بطباعها وليس خرقاً لقوانينها وتحدث طبقاً للطبائع وليس قلباً لها، فقوانين الطبيعة ثابتة لا تخرق بفعل أحد وإن خرقها لأدل على النفي منه على التصديق، وأدعى إلى زعزعة الثقة بالعقل وبالعلم منه إلى إعطاء معرفة أو تصديق بديل، هناك إذن قوانين الطبيعة وخواص الأشياء التي تمنع من التصديق بالمعجزة[7].

(١) سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» ص ١٤٧ .

(٢) انظر: «من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٣١-٣٢ .

(٣) سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» ص ٢٢٢.

(٤) السابق ص٢٢٥ .

(٥) السابق ٢٣٣ .

(٦) انظر: «من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٧٧ .

(٧) السابق ٤/ ٧٨ .

٤ - ولذلك فالكتاب أو الوحي حين يتحدث عن المعجزات وشفاء المرضى وإحياء الموتى فهو لا يريد إقناع العقل وإنما يريد إثارة الخيال وشحذ قدرته على التصوير[(١)] .	٤ - المعجزات كشق القمر نوع من التخييل والخلق الفني ، وهو أحد وسائل الإقناع[(٢)] أو هي لإيقاظ الشعور وتحريره من المادة[(٣)].

قال فيورباخ :	قال حسن حنفي :
١ - نحن نعيش داخل الطبيعة وعلى الطبيعة، وبواسطة الطبيعة ، فهل يجب علينا مع ذلك ألا نكون منها ياله من تناقض[(٤)] . فالدين نتاج الطبيعة إذن ، لأن الإنسان يعتمد على الطبيعة في غذائه وكسائه ، فهو تابع لها[(٥)]. والكائن المقدس الموحى به في الطبيعة ليس إلا الطبيعة نفسها[(٦)]. الطبيعة هي الله[(٧)]. الله ليس سوى الطبيعة[(٨)] .	١- واعتبار الوحي تعبيراً عن الطبيعة الإنسانية ليس إنكاراً للنبوة بقدر ما هو إثبات لدوامها عن طريق نزوع الطبيعة، فالطبيعة هي الوحي، والوحي هو الطبيعة ، وكل ما يميل إليه الإنسان بطبعه هو الوحي ، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة . الوحي والطبيعة شيء واحد... ولكننا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة ، وصوت الطبيعة هو صوت الله[(٩)].

---

(١) انظر : سبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص٢٢٣ .

(٢) انظر « من العقيدة إلى الثورة » ٤/ ١٦٧، ١٦٩ .

(٣) السابق ٤/ ٨٩.

(٤) فيورباخ « أصل الدين » ص٥٧ .

(٥) السبق ص٤٢ .

(٦) السبق ص٤٧ .

(٧) السبق ص٤٨ .

(٨) السابق ص٥٢ .

(٩) من العقيدة إلى الثورة ٤/ ١٥٢ ١٥٣ .

٢ - الله كائن مزيف وتخيلي لأننا ندين بكل شيء إلى الطبيعة[(١)]. والله هو ذلك الكائن الذي لا يمكن تعريفه باستخدام مقاييس بشرية فهو مخلوق عظيم لا يمكن قياسه، ولا محدود[(٢)]. الله كائن غامض لا يمكن إدراكه حسياً ولكن ذلك لأن الطبيعة بالنسبة للإنسان وخصوصاً المتدين كائن غامض لا يمكن إدراكه حسياً[(٣)].	٢ - إن ذات الله مفهوم بلا ماصدق[(٤)] - ليس أمام الإنسان إذا ما أراد الحديث عن ذات الله إلا التشبيه والقياس، التشبيه بنفسه والقياس على العالم[(٥)]. الله يعبر عن اقتضاء أو مطلب، ولا يعبر عن معنى معين[(٦)].
٣ - فالإنسان يبدأ بأنه يرى طبيعته وكأنها خارج نفسه قبل ان يجدها في نفسه، وفي الحالة الأولى يتأمل نفسه وكأنها نفس كائن آخر، وليس الله سوى هذه الطريقة العازلة في النظر إلى الماهية الإنسانية، وكأنها كائن آخر، فهو المثل الأعلى للماهية الإنسانية التي نجردها من أفراد التجربة ثم نعزلها كرصيد حقيقي لكل صفات الطبيعة الإنسانية وكمالاتها، والدين هو عملية إسقاط وجودنا الجوهري على مجال الألوهية المثالي، ثم العودة إلى إذلال أنفسنا أمام ماهيتنا الخاصة التي أحلناها إلى موضوع، والواقع أن الناس في عبادتهم لله يمجدون ماهيتهم المعزولة منظوراً إليها من مسافة مثالية»[(٧)].	٣ - فذات الله إنما هي الوعي الخالص، وصفاته إنما هي مجموعة المبادئ التي تنظمها الذات في إطار معرفي خالص، والأفعال إنما هي تحقيق هذا الوعي المبدئي في التاريخ، وبالتالي لا تشير الذات والصفات والأفعال إلى كائن مُشَّخص يعرف كل شيء، وقادر على كل شيء بل تشير إلى هذا البعد النظري والعملي في الشعور الإنساني[(٨)].

(١) فيورباخ «أصل الدين» ص٥٧ .
(٢) السابق ص٥١ .
(٣) السابق ص٢٢ .
(٤) من العقيدة إلى الثورة ١/ ٨٥ .
(٥) السباق ١/ ٨٥ .
(٦) السابق ١/ ٨٧ .
(٧) انظر : جيمس كوليز «الله في الفلسفة الحديثة» ص٣٣٩ . والنص ينقله كوليز عن فيورباخ .
(٨) «من العقيدة إلى الثورة» ٢/ ٧٤ .

٤ - الله هو الإنسان[١] .	٤ - فالذات الإلهية هي الذات الإنسانية في أكمل صورها[٢].
٥ - والإله قادر قدرة خارقة لأننا نرغب أن نكون أناساً خارقين ، والآلهة خالدة لأننا نرغب بالخلود[٣] . قوى الله اللامحدودة تعني قوى الخيال الإنساني[٤] .	٥ - الله قادر تعني أن الإنسان يود أن يكون قادراً. الله باق تعني أن الإنسان يود البقاء[٥] .
٦ - والصفات التي نخلعها عن الله مثل اللامحدودية والقوة والوحدة والخلود ليست إلا الطبيعة المجردة[٦] .	٦ - ولكن الانتقال من الله إلى الإنسان الكامل يعبر عن كل مضمون الله فكل صفات الله ، العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة هي صفات الإنسان الكامل فالإنسان الكامل أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ الله[٧].
٧ - إن كلمة الله التي تستخدم بصفة متكررة ليست شيئاً سوى التعبير عن الأماني[٨]. - والله الذي لا يستحيل عليه شيء ما هو إلا تجسيد وتحقيق لخيال الإنسان وحلمه وأمله[٩].	٧ - إذا كان الله أعز وأغلى ما الدنيا فهو الأرض والتحرر والخبز والرزق والعتاد[١٠] . الله لفظة نعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح أي أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع ، وتعبير إنساني أكثر منه وصفاً خبرياً ، فالله عند

(١) فيورباخ « أصل الدين » ص١١٥ .

(٢) من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٦٣٩ .

(٣) فيورباخ « أصل الدين » ص٧٧ .

(٤) السابق ص٥٩ .

(٥) حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٢/ ٦٤٢ .

(٦) فيورباخ « أصل الدين » ص٦٥ .

(٧) « التراث والتجديد » ص١٠٥، ١٠٨، ١١٣، ١٣١ .

(٨) السابق ص٧٧ .

(٩) السابق ص٩١ .

(١٠) السابق ص٧٥ .

- الإنسان بصفة عامة يلجأ إلى الدين ويتضرع إلى الله في أوقات المحن ، هذه الحقيقة توضح لنا مصدر الدين ففي المحنة يدرك الإنسان عدم قدرته على تحقيق رغباته فالآلهة تجسيد لرغبات الإنسان[1].		الجائع هو الرغيف وعند المستعبد هو الحرية وعند المظلوم هو العدل[2]. - عقيدة الألوهية محاولة من الإنسان لتجاوز اغترابه في العالم فيخلق في الشعور كائناً من ذاته على غرارها بعد أن يضفي عليه كل صفات الكمال والقوة في صورتها المثالية وبعد أن ينفي عنه كذلك كل صفات الضعف التي يأنف منها[3] .
٨ - عقيدة التوحيد نابعة من الإنسان ومصدر وحدة الإله هو وحدة الفكر والوعي البشري[4].		٨ - الوحدانية تجربة إنسانية عامة تعني أفضلية الوحدة على الكثرة ، وحدة الصف وحدة الشعب، وحدة الشعور ، التوحيد هو حركة تاريخ ومصير البشرية [5] . الله واحد تعني أن الإنسان يود أن يكون واحداً فرداً فوصف نفسه بعد أن شخّصها في الخارج بأعز ما لديه[6].
٩ - الله [عزوجل] ليس شيئاً سوى جوهر خيال الإنسان وقلبه [7].		٩ - الله موجود تعني أن الإنسان موجود ولكن وجوده ضائع[8].

---

(١) السابق ص٧٨ .

(٢) السابق ص٨٧ .

(٣) « من العقيدة إلى الثورة » ١/ ٨٨ و٢/ ١١٢-١١٤ ، النص هنا منقول بالمعنى .

(٤) السابق ٩١ .

(٥) من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٣٣٠، ٣٣٢ .

(٦) السابق ٢/ ٦٥٠ .

(٧) السابق ص١١٨ .

(٨) السابق ٢/ ٦٤٨ .

١٠ - والإنسان حين يتحدث عن الله [عز وجل] فإنه في الحقيقة يتحدث عن نفسه لأن الآلهة ليست إلا تجسيداً لرغبات الإنسان(١) .		١٠ - وبالتالي يكون كل حديث عن الله هو حديث عن الإنسان . يتوهم الإنسان أنه يتحدث عن الله في حين أنه يتحدث عن نفسه(٢) .

* * *

(١) السابق ص٧٨ .

(٢) السابق ١/ ٨٧ .

المطلب الثاني : الأنسنة والثوابت العقدية :

ليس من المهم أن نكتشف مدى الاجترار العلماني وخطورته ، وإنما المهم أن نلاحظ أن مصادمة الثوابت هي السمة البارزة لهذا الاجترار ، فكأن الغربيين اختُزلت جهودهم النهضوية في هذه السمة ولا يوجد غيرها ، لتنقل إلينا كمشاريع للإصلاح والنهضة بكل ما تتضمنه من استفزاز، وتثيره من رفض ، ولا يقف الأمر عند حد الاستيراد للمشاريع الآنفة الوصف ، وإنما لا بد من تطعيمها بجذور تراثية يتم التنقيب عنها في طبقات رسوبية بعيدة القعر ، وهي جذور ميتة في الأساس ، ولكن يراد لها أن تُسقى وتُهيأ لها التربة وتُستنبت من جديد لكي ترفد الفلسفات الإلحادية المستوردة .

ولذلك نجد أن أبرز من يمثل النزعة الإنسية في تاريخنا عند دعاتها المعاصرين هم ثلة من الزنادقة والمُجَّان الذين ظهروا ثم اندثروا في الحضارة الإسلامية من أمثال بشار بن برد، وابن الراوندي ، والرازي ، وأبي نواس[1] ، ويُقدَّم هؤلاء على أنهم قادة الفكر والحرية والممثلون الحقيقيون للنزعة الإنسية في الفكر العربي ، لأنهم جعلوا الإنسان مركز الوجود ، وأعلوا من شأن العقل وفاعليته[2] .

وكانوا - بنظر الخطاب العلماني - ثواراً إنسانيين في مواجهة الإسلام الذي يعدّونه ضد الثورة ، ولا يسمح بها ، تلك الثورة التي تعني تغييراً في نظرة الإنسان إلى الكون والحياة[3] .

وفي هذا الإطار يدعونا هؤلاء إلى أن نفهم أهمية ثورة الزنج والقرامطة فقد كانت ثورة ضد الظلم والقمع والاضطهاد ، كانت ثورة لتوليد الشروط الملائمة لحياة الإنسان[4] .

وهو ما يعني - بنظرهم - نفي النبوة الإسلامية ، وإقامة نبوة على أنقاضها ، وإقامة دين

---

(١) انظر : عاطف أحمد « التوجه الإنساني تحليل مفهومي » مقال في مجلة « النزعة الإنسانية في الفكر العربي » ص ١٧٨ - ١٨٢ . مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- القاهرة ١٩٩٩م .

(٢) انظر : السابق ص ١٨٢ .

(٣) انظر : أدونيس « الثابت والمتحول » ص ٢٠٦ .

(٤) انظر : أدونيس « الثابت والمتحول » : ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

العقل، ودين الإنسان[1]. ولم يعد الدين هبوطاً ليس للإنسان فيه إلا دور التلقي، بل أصبح صعوداً للإنسان فيه دور الإبداع «الدين للإنسان، وليس الإنسان للدين»[2].

وهكذا كان الرازي وابن الراوندي مؤسِّسِيَن للعقل مكانه بديلاً للوحي، ومؤسِّسِين لحرية الإنسان وممهدين للتحرر من الانغلاقية الدينية[3]. ومثلهما مسكويه والتوحيدي عند أركون في ترسيخ الأنسنة، باعتبارها موقفاً نضالياً ضد نوعين من العنف يمارَسان ضد الإنسان على مدى تاريخه: عنفٌ مقدس يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم الإلهية للأديان والتي لم تتعرض بعد للنقد العلمي. وعنف مادي أو دنيوي: محض يشكك في قدرة الإنسان على تحسين طبيعته البشرية. وعلى ذلك فالموقف الإنسي يمثل مقاومة الإنسان لكل ما يريد أن يسحق إنسانيته وحريته[4]. فالعقل لوحده قادر بنفسه وبإمكانياته الخاصة على تحقيق التقدم للبشرية[5]. وفهم كل الأشياء والسيطرة عليها[6]، وهو جدير أيضاً بمخاطبة الإله وطرح الأسئلة عليه[7].

ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بإلغاء النبوة، ومن هنا يحرص الخطاب العلماني على الإشادة بكلمة محمد إقبال في هذا الخصوص والتي يقول فيها: «إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مِقْود يُقاد منه، وأن الإنسان لكي

---

(١) انظر: السابق ص ٢٠٩.

(٢) انظر: السابق ص ٢١٣.

(٣) انظر: السابق ص ٢١٤.

(٤) انظر: محمد أركون «نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي» ص ٣٧، ٣٩ - بيروت - دار الساقي ١٩٩٧م - ترجمة هاشم صالح.

(٥) انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص ٣٢٠.

(٦) انظر: أركون «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» ص ٨٩.

(٧) انظر: رمضان بن رمضان «خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن» ص ١٣١ وهم في ذلك يعاكسون قول الله عز وجل: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ سبحانه وتعالى.

يُحصِّل كمال معرفته لنفسه ، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو »[1] . فيُعدّ هذا النص بنظر الخطاب العلماني دعوة من الفيلسوف والشاعر الإسلامي إلى التحرر من النصوص واستقلال الإنسان بشكل مطلق[2]، وإنهاء أي مصدر آخر للمعرفة خارج الإنسان ومؤهلاته الذاتية ، وإيذان بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبة وقد بلغت سن الرشد لكي تتحمل مسؤولياتها ، وتبعات اختياراتها[3] .

وبذلك يكون محمد [ﷺ] قد ختم النبوة ليقضي على التكرار ، والاجترار ليفتح المجال للمستقبل الذي يبنيه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية والتضامن الخلاق[4].

من الواضح أن أهم ملمح تؤكد عليه النزعة الإنسية هو إنكار أي معرفة خارج الإنسان « كالوحي أو الدين » وتحقيق الإنسان لقواه وقدراته الخلاقة واعتبار السعادة

---

(١) محمد إقبال « تجديد التفكير الديني في الإسلام » ص ١٤٩- دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع- الطبعة الثانية ١٤٢١ هـ-٢٠٠٠ م ترجمة : عباس محمود . لا بد من الإشارة هنا إلى أن قراءة النص السابق لمحمد إقبال مفصولاً عن سياقه في الكتاب يمكن أن يفيد هذا المعنى العلماني إلا أن إقبال يفرق بين العقائد وغيرها من أمور الدين ، كما انه يؤكد على دور العبادات وترسيخها للمعاني الروحية في النفس الإنسانية ، وختم النبوة متفق عليه لا شك بنبوة سيدنا محمد ﷺ إلا أن نبوته مستمرة بالقرآن والسنة ولا يمكن أن يعيش الإنسان المسلم دون أن ينهل من معينهما . إن إقبال يقف موقفاً وسطاً بين العلمانية الغربية التي تسعى إلى تأليه الإنسان وبين حال الأمة الإسلامية في عصره والذي يُسحق فيه الإنسان ويُهان وتُداس كرامته ، بين علمانية غربية متغطرسة متجبرة متألهة وبين تخلف إسلامي وجمود وخنوع وذل وانحطاط لدور الإنسان ، ففي حين يؤكد إقبال على إنسانية الإنسان وضرورة تجدد فهمه للنص دون تفريط بثوابته ، وضرورة فعل الإنسن في الكون واكتشافه لذاته ، يؤكد الخطاب العلماني على مركزية الإنسان والواقع ، وتأرجح النص وإعادة إنتاجه دون تفريق بين ثوابت ومتغيرات ، وفي حين يؤكد إقبال على المطلق المتعالي والغيب والروح كمركز للإنسان ، يؤكد الخطاب العلماني على الإنسان والواقع والمادة دون اكتراث بما وراء ذلك انظر : إلياس قويسم «إشكالية قراءة النص القرآني» ص٩٧ .

(٢) انظر : خلف الله « مفاهيم قرآنية » ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٣) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٩١ وانظر : حسن حنفي « دراسات إسلامية ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٤) الشرفي « السابق » : ص ٩٣ .

الإنسانية غاية في ذاتها لا تتطلب أي تبريرات خارج الإنسان »[1] .

ولكن تحقيق الإنسان لقواه وقدراته الخلاقة لا يمكن أن يتم إلا بظهور « الإنسان الكوني » كما يأمل مراد وهبة ، حيث يتمكن الإنسان من ناصية الكون والغيب ، ويحصل ذلك عندما يكتمل الوعي الإنساني ، ويتحد الإنسان بالكون وهو ما سيتحقق بنظر - وهبة - استناداً إلى قانونين :

- قانون النشوء والارتقاء .

- وقانون الانتقال من الكم إلى الكيف .

والفيزياء النووية هي بداية الخيط في تحكم الإنسان بالكون ، وستسهم في بزوغ الإنسان الكوني . وغزو الفضاء يستلزم تعَوُّد الإنسان على الحياة في الفضاء ، وهو من شانه أن يُحدث تغييراً جذرياً في الإنسان ينبئ ببزوغ نوع جديد يكون في مقدوره تمثل الأبعاد الأربعة للزمكان الذي تنبأ به أينشتاين ، ومن شأن هذا التمثل أن يسمح للإنسان برؤية الأحداث قبل أن تقع فتزول غربة الإنسان في الكون[2] .

وغربة الإنسان في الكون يعمقها الدين ، وبالتحديد مقولة الفارق [أي الله عز وجل] التي تعني أن الله هو السيد ، والإنسان هو العبد[3] ، وهو نقيض للأنسنة التي يرغب بها الخطاب العلماني .

لقد تفرغ فيورباخ لنقد هذا الاغتراب ، ولكنه - بنظر مراد وهبة - غير مجدٍ لأنه على المستوى النظري لا يفضي إلى الحل ، رؤية ماركس هي التي تؤدي إلى تحرير الإنسان من الاغتراب ، لأنه يرى أن الإنسان هو الذي يصنع الدين وليس العكس ، فالدين في حقيقته هو الوعي الذاتي للإنسان . والدولة والمجتمع هما اللذان يصنعان الدين : الوعي المقلوب للعالم ، ولهذا فإن النضال ضد الدين هو نضال بطريق غير مباشر ضد اغتراب الإنسان[4] .

---

(١) انظر : عاطف أحمد « التوجه الإنساني تحليل مفهومي » ص ٣٩ .

(٢) انظر : مراد وهبة « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ٣٢٣ - ٣٢٤

(٣) انظر : مراد وهبة « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

(٤) السابق نفسه .

المطلب الثالث : خلاصة وتحليل :

بناءً على ما أوجزناه سابقاً من تاريخ الأنسنة في الفكر الغربي ، ثم انتقال ذلك إلى الفكر العربي الإسلامي لعلنا نستطيع أن ندرك بسهولة أن المداخل التي عرضناها في الباب الأول كأسس ومبادئ يستند عليها الخطاب العلماني لقراءة النص القرآني قراءة « تاريخية » هي بالفعل مداخل أو أسس وهمية ، وأن الأساس الحقيقي هو النزعة الإنسية التي بالغت في تمجيد العقل الإنساني ، وإحلاله محل الوحي والإله سبحانه وتعالى ، ومما ساعد على سرعة انتشار هذه النزعة الإنسية وتفاقمها اكتشافات الإنسان المتلاحقة للكون ، وبروز قدرات خارقة أنجزها العقل الإنساني كانت أقرب إلى الخيال في العصور السالفة ، وهو ما أصاب الإنسان بغرور شديد وصلافة وغطرسة ، وأبرز ما تجلى ذلك في تعامله مع المقدسات والمطلقات ، وخصوصاً النصوص الدينية .

إن قراءة النص المقدس والقرآن الكريم كمثال - في داخل هذا المنظور - يجب أن تتخلص من كل المعايير والضوابط التي تحول دون مراد الإنسان أياً كان هذا المراد ، وكما صرح بذلك الخطاب العلماني فإن الهدف الأساسي هو التحرر من سلطة النصوص ، ومن المعلوم أن النصوص ليست شيئاً يقيد الإنسان إلا من خلال مضامينها وما تطرحه من رؤى متضمنة في داخل لغة بشرية يفهمها الإنسان ، ومن هنا يجب قبل كل شيء ، إزاحة اللغة كمعيار وضابط يحول دون تحقيق الإنسان لمراده ، وطرح بدائل جديدة تكون أكثر مرونة ومتحررة من المعايير كالمقاصد ، والمقاصد المرادة هنا هي ليست مقاصد الخالق عز وجل وقائل النص ، وإنما مقاصد الإنسان ومراداته ، وأهدافه وغاياته ، ومما يرفد ذلك أيضاً المنهج الأدبي حيث يقلل من معيارية اللغة وضبطها للمعاني ، لأنه في المنهج الأدبي يحتل المجاز دوراً قبل الحقيقة ، ولا يشترط لاختياره تعذر الحقيقة أصلاً ، وتصبح الكلمات رموزاً وإشارات يقوِّلها الإنسان ما يشاء .

وهكذا - كما ألح الخطاب العلماني - يصبح القرآن بالفعل لا يقول شيئاً ، ويقول كل شيء، والعبارة في الحقيقة إذا أردنا أن تكون دقيقة فالمقصود أن القرآن لا يقول شيئاً لا

يرغب به الإنسان، ويقول كل شيء لكل إنسان، فهو فضاء لكل إسقاطات الإنسان ورغباته وفكرانياته[1] . ويصبح القرآن بذلك عجينة يُصنع منها ما يشاء من الأشكال والألوان ، وتصبح مهمة القرآن في كل هذه الحالات ليست مهمة معيارية قيادية تربوية ، وإنما مهمة ترويجية تبريرية ، وعلى كل إنسان أن يختار معتقده وسلوكه أولاً ثم يبحث في القرآن عما يبارك له في ذلك ، وهو ما لن يُعدمَه إذا ما أحسن استخدام المداخل الآنفة التي يسلكها الخطاب العلماني .

وهكذا يبدو لنا بوضوح أن الأنسنة تعتبر ركيزة أساسية أولى في تحقيق القراءة التاريخية التي يتوخاها الخطاب العلماني للنص القرآني ولكي نزيد الأمر وضوحاً سننظر في انعكاسات هذا المنزع الإنسي على النظرة العلمانية إلى الوحي .

* * *

(١) القرآن بنظر طيب تيزيني ليس فيه إجابة عن شيء ويؤيد رأيه بأن النبي ﷺ في الحج ما سئل عن شيء قُدّم أو أُخّر إلا قال أفعل ولا حرج ، انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٧٥ ونفس الموقف يتبناه أركون « إن هذه الكلمات التي - علمها الله في القرآن - ليست إلا علامات لا تحيل بالضرورة إلى الشيء ، وإنما تدل غالباً على الصورة التي يتلقاها الوعي عن الشيء» انظر : تاريخية الفكر ص ٢٣٩ « إن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر » « دلالات احتمالية مفتوحة على المعاني كافة » ص١٤٥ ، « تاريخية الفكر » القرآن مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أرثوذكسي أن يغلقه « تاريخية الفكر » ص ١٤٥.

المبحث الثالث
الأنسنة والوحي

المطلب الأول : الجذور الفلسفية والاستشراقية :

إن الهاجس الأساسي الذي يسيطر على الخطاب العلماني الوضعي هو استبعاد أي تفسير مفارق للوحي ، وإقصاء أي مفهوم غيبي أو سماوي ، وهو ما يعني قبول كل مفهوم يكرس بشرية الوحي ، ويؤكد على « وضعانيته » وإنسيته حتى لو اقتضى ذلك مناطحة الحقائق ومشاكسة البدائه .

الوحي عند علماء المسلمين هو إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي أو هو كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه[1] . أو هو أن يُعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر[2] .

والمقصود بالوحي الذي نتحدث عنه هنا هو وحي الله عز وجل إلى أنبيائه فليس حديثنا عن أنواع الوحي الأخرى ، والتي تُفسَّر بحسب سياق الآيات أو قرائن الأحوال كالوحي إلى النحل أو الوحي إلى مريم عليها السلام، أو إلى أم موسى عليهم السلام جميعاً.

وأما عند الفلاسفة فالوحي : «إلقاء خفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء »[3] . أو هو « إفاضة العقل الفعال على العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد »[4]. وعند الشيخ محمد عبده الوحي هو « عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة »[5] .

---

(١) مناع القطان « مباحث في علوم القرآن » ص ٣٣ مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر - لبنان - ط ٣٥ / ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م .

(٢) الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني « مناهل العرفان في علوم القرآن » ١ / ٦٣ .

(٣) ابن سينا « الفعل والانفعال » ص ٣ وانظر : د . عبد الفتاح الفاوي « النبوة بين الفلسفة والتصوف » ص ١١٣ .

(٤) انظر : الفارابي « السياسة المدنية » ص ٤٩ - ٥٠ وانظر د . الفاوي « النبوة » ص ١١٣ .

(٥) الشيخ محمد عبده «رسالة والتوحيد» ص ٥٨- دار الكتب العلمية- بيروت ط ١/ ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦م .

في التعريفات السابقة ثلاثة مصطلحات يمكن أن يستند إليها الخطاب العلماني في تأكيده على كسبية النبوة ومن ثم أنسنة الوحي .

الأول : الاستعداد النفسي لقبول وتلقي الوحي في تعريف ابن سينا يغيب الإرادة والاصطفاء الإلهيين ، ﴿ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ ﴾[1] ، ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴾[2] لأن التعريف لم يشر إلى الإعداد والاصطفاء الإلهي لأنبيائه .

الثاني : الإفاضة في تعريف الفارابي ، بالإضافة إلى تغييب مُنزِّل الوحي سبحانه وتعالى لأن العقل الفعال في المنظور الفلسفي يقوم مقام جبريل عليه السلام وليس مقام الباري عز وجل ، إذا افترضنا أن ذلك صحيحاً .

الثالث : العرفان في تعريف الشيخ محمد عبده يُقرِّب الوحي من الإيحاء النفسي والوحي الشعوري .

إن الخطاب العلماني استند على هذه العناصر وعلى كل ما يبرر له القول بكسبية النبوة من أجل أن يطرح نظرياته الإنسية في الوحي ، فوجد في الموقف الفلسفي من النبوة ما يخدم أطروحاته، لأن النبوة في الرؤية الفلسفية تستند على المخيلة ، بينما الفلسفة تستند على العقل وهو ما يلزم منه أن النبوة أدنى من الفلسفة، وهو ما رأيناه سابقاً عند كلٍ من سبينوزا وحسن حنفي[3] .

وإذا كان عدد من المستشرقين قديماً وحديثاً قد اعتبر الوحي الذي يتنزل على النبي ﷺ حالة مرضية بعضهم وصفها بالهستريا ، وبعضهم وصفها بالصرع [4] ثم بدأوا يتخلون

---

(١) سورة الأنعام آية ١٢٤ .

(٢) سورة الحج آية ٧٥ .

(٣) راجع جدول المقارنة بين سبينوزا وحسن حنفي .

(٤) انظر : ما يعرضه د. عبد الرحمن بدوي من آراء للاستشراق في هذا الصدد في كتابه «دفاع عن محمد ﷺ» ص ٥٧ فما بعد : ترجمة : كمال جاد الله ، الدار العالمية للكتاب والنشر- القاهرة ١٩٩٩م د ، ط وانظر : غوستاف لوبون « حضارة العرب » ص ١٤١ .

عن ذلك منذ بداية القرن العشرين أمام الانتقادات التي وُجِّهت إليهم من داخل مدرستهم[1] فإن بعض الباحثين العرب لا بد وأن يُعبروا عن استلابهم للآخر حتى وإن كانت أفكاره تعتبر من نفايات الفكر وحثالاته .

ومن هؤلاء هشام جعيط الذي يحلو له أن يردد مقولات فرويد[2] وماكس فيبر[3] حول النبوة فيعدّ الأنبياء مطبوعين بشيء من العصاب[4] ، ويعدّ حالة النبي ﷺ التي يعيشها أثناء الوحي من النمط الاستلابي أو الاستحواذي أو الامتلاكي[5] . وهي حالة مرضية تُصنَّف في الأمراض النفسية ، ولكنه يرى أن حالة الرسول[ﷺ] المرضية هذه حالة متحضرة إذا ما قورنت بأنبياء بني إسرائيل في نوباتهم العصبية ، لأن ما كان يمس محمداً ﷺ كان يجري - بنظر جعيط - في داخل الضمير فلا يُبرهَن عليه بأي اضطراب خارجي[6] .

ثم يجعل جعيط - الجنون أصلاً للوحي ، والجنون في القرآن - بنظره - لا يعني الاختلاط العقلي وذهاب العقل والتمييز، وإنما يعني أن محمداً ﷺ مسكون من الجن !![7] .

---

(١) انظر : بدوي « دفاع عن محمد ﷺ » ص ٥٩ ، ٦٣ .

(٢) يرى فرويد أن الدين « عصاب البشرية الاستحواذي وثمرة معتقدات وهمية يمكن أن تُفسر بكونها تثبيتاً طفولياً لعلاقات الولي بالطفل في سني ما قبل البلوغ » انظر « أبعاد الدين الاجتماعية » ص ٢٢ مجموعة مقالات مقال فيه لـ « سيد حسن الأطاسي » ماليزي « بعنوان » صعوبات تحديد الدين «تعريب المقال » صالح البكاري- الدار التونسية للنشر- سلسلة موافقات د ، ت العدد ١٢ ويحيل سيد حسن الأطاسي إلى بعض مؤلفات فرويد .

(٣) في تحليلات فيبر يبدو محمد ﷺ كالمثال الصافي للنبوة في السلوك الانخطافي الاستلابي انظر : جعيط «الوحي والقرآن والنبوة » ص ٧٤ ويعدّ فيبر سلوكات الأنبياء جميعاً من النوع المرضي ، ويسميه الهلس أو المرض النفسي انظر : جعيط السابق ص ٧٦ .

(٤) انظر : هشام جعيط « الوحي والقرآن والنبوة » ص ٨١ .

(٥) انظر : السابق ص ٧٨ ، ٩٢ .

(٦) انظر : السبق ص ٧٨ وهو غير صحيح فلقد كان شديد الثقل على رسول الله ﷺ حتى يشتد عرقه في اليوم الشاتي ويثقل جسمه الشريف ﷺ على من يتكئ عليه

(٧) السابق ص ٨٥ .

والأنبياء اقتربوا من الجنون دون الوقوع فيه[1] .

والوحي هجوم مباغت داخل الضمير [2] .

والاستلاب والامتلاك والاستحواذ مفردات غريبة يصف بها حالة النبي ﷺ أثناء تَنَزُّل الوحي عليه[3] . والهلس والهلوسة – بنظره – تفسير صحيح للوحي في الغرب نادى به ماكس فيبر وهذا التفسير سينتشر يوماً بين المسلمين فيسبب لهم تشنجاً[4] .

المطلب الثاني : الأنسنة والوحي الشعوري :

قال بعض المستشرقين إن الوحي المحمدي يمكن أن يكون شعوراً داخلياً ، أو حالة نفسية وصلت إلى شعور محمد [ﷺ] من لا شعوره وإلى وعيه من لا وعيه [5] . وهي فكرة تقوم على أن الليبيدو[6] – الطاقة النفسية أو الحيوية – تولِّد الوحي من اللاشعور ، وأن هذا اللا شعور قد يكون اللاشعور الجمعي الذي تتراكم فيه الرغبات أو الطاقات ثم تتجمع في لا شعور فرد من أفراد المجتمع يقوم بالتعبير عن مجتمعه ككل[7] .

في الرؤية السابقة صحيح أن الوحي يبدأ من اللاشعور ، ويفيض منه إلا أنه ينتقل إلى الشعور ويصبح واقعة شعورية ، وهو ما يعبر عنه حسن حنفي بقوله :« والوحي ينبت

---

(١) السابق ص ٢٨ .

(٢) السابق ص ٦٩ .

(٣) انظر : السابق ص ٩٢ .

(٤) انظر : السابق ص ٩٦ .

(٥) انظر :مونتجمري وات «الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر »ص ٥٣ ترجمة ، عبد الرحمن عبد الله الشيخ مكتبة الأسرة ٢٠٠١ م.

(٦) الليبيدو « القوة الحيوية الدافعة » الشهوة الجنسية ، الرغبة الجنسية ، الطاقة الجنسية . وفرويد لديه أنواع لـ« الليبيدو» : الليبيدو النرجسي أو ليبدو الأنا وهو اتجاه الليبد نحو الذات ، واتخاذها موضوعاً للحب . ولبيدو الموضوع : وهو اتجاه الليبيدو إلى أشخاص آخرين وعشقهم . راجع قاموس علم النفس- حامد زهران و انظر : فرويد « ٣ رسائل في الجنس » ص ١٦٠ .

(٧) انظر : مونتجمري وات « الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر » ص ٢٠٦ – ٢٠٩

في الشعور »[1] « ويحدث كله في الشعور »[2] .

فهو كما هو مصرح ينبت نباتاً في الشعور ، وينشأ نشوءاً في النفس الإنسانية وليس للإنزال أي حضور ، وليس للوحي أي مصدر خارج الزمان والمكان «ويكون العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقاً خارج الزمان والمكان أو حرفاً في نص مدون »[3] ، فالوحي ليس معطى من الله في لا زمان ولا مكان ، بل هو تنزيل إلى البشر ، وحلول في التاريخ[4] .

وهو على أربعة أنواع عند د. حنفي :

وحي مباشر من الله وهو الكتاب ، ووحي تفصيلي من الرسول [ﷺ] بتوجيه من الله ، ووحي جماعي من الأمة ، فالأمة خليفة الله ، ووحي فردي من العقل مستند إلى وحي الكتاب والسنة والجماعة . والأصلان الأولان- أي الكتاب والسنة - يدلان على الوحي المكتوب ، والأخيران- أي الوحي الجماعي والعقلي - يدلان على الوحي الحي المستمر[5] . ولأن الوحي لم ينزل دفعة واحدة بل حسب حاجات الناس فهو إذن ليس وحياً معطى، بل وحي مُنادَى به اقتضته أحوال الناس واحتياجاتهم[6] .

« ونصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور ، إما الشعور العام الشامل ، وهو ذات الله [عْز وجل] أو في الشعور المرسَل إليه وهو شعور الرسول ﷺ أو شعور المتلقي للرسالة وهو شعور الإنسان العادي الذي يشعر بأزمة فينادي على حل ثم يأتي الوحي مصدقاً لما طلب »[7] .

هذا هو مفهوم الوحي عند د.حسن حنفي لا يتجاوز كونه رد فعل انفعالي يشعر به أي إنسان حينما تواجهه مشكلة في حياته فيبحث لها عن حل ، إنه إذن في متناول النبي ﷺ

---

(١) حسن حنفي الوحي والواقع : دراسة في أسباب النزول ضمن كتابه « هموم الفكر والوطن » ١ / ١٩ .

(٢) السابق ١ / ٢٠ .

(٣) حسن حنفي السابق ١ / ٢٣ وله دراسات إسلامية : ص ٥٩ .

(٤) انظر : حسن حنفي « دراسات إسلامية » ص ٣٣٦ .

(٥) انظر : حسن حنفي « دراسات إسلامية » ص ٦١ .

(٦) انظر : حسن حنفي « في فكرنا المعاصر » ص ١٧٥ .

(٧) انظر : حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ١١٤ - ١١٥ .

يستطيع أن يستدعيه في الوقت الذي يريد ، ويصرفه عندما لا يريد ، إنه شعور كسبي يصل إليه الإنسان عن طريق بعض الممارسات والمحاولات بل هو مجرد تبرير يُكسب تصرفات النبي ﷺ الشرعية السياسية ليضمن استجابة الناس له[1] .

الوحي في كل ما سبق ليس نازلاً من الباري عز وجل وبمشيئةٍ منه سبحانه وتعالى ، وإنما صادر من داخل الحياة الأرضية البشرية ، وهو بهذا الشكل مفردة لا تتجاوز المنظور والخبرة الإنسانية لأنه :

- مجموعة حلول قابلة للتعديل والتطوير ، فالوحي ليس خارج الزمان بل في داخله ويتطور بتطوره[2] .

- معطى بشرياً إنسانياً وليس ربانياً .

ولذلك يجب أن تُؤوّل نصوص الوحي التي تخالف اختياراتنا أو مصالحنا [أو نزواتنا وأهوائنا] فإذا لم تخضع للتأويل يجب تعطيلها إما عملاً بقاعدة النسخ التي شهدها العصر الإسلامي الأول وأقرها الأصوليون ، وإما بتحويل النصوص إلى عالم المعاني أي إلى أنساق من التصورات والتجريدات[3] .

الغاية الأساسية لحسن حنفي كما يصرح إذن هي ليست فهم الوحي والتفاعل معه ، وإنما « تحويل الوحي من علوم حضارية إلى إيديولوجيا »[4] لأنه لا يهمنا في الوحي مراد المُرسِل ومقاصده ، فلا يهمنا البعد الرأسي في الوحي وإنما البعد الأفقي، لأن الوحي هدفه الإنسان، ومصلحه الإنسان وسعادة الإنسان[5] ، « فالإنسان هو اتجاه الوحي وموضوعه

---

(١) انظر : حنفي « السابق نفسه » .

(٢) انظر : حنفي « التراث والتجديد » ص ١١٥ ودراسات إسلامية ص ٥٩ .

(٣) انظر : حنفي « التراث والتجديد » ص ١٣٣ وانظر : عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير » ص ١١٥.

(٤) حنفي « التراث والتجديد » ص ١٤٨ وانظر : د . السيد علي أبو طالب « التأويل في مصر » ص ٣٢٥ .

(٥) انظر : حسن حنفي « دراسات إسلامية » ص ٣٠٥ . وله : من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ٣٩ .

وهدفه وغايته »[1] ، «وهـذا هو معنى أن الـوحي أنثروبولوجيا وليس ثيولوجيا أي علـم إنسان وليس علم إله »[2].

وعلى ذلك فلا يمكن أن ينقطع الوحي لأنه تعبير عن الطبيعة الإنسانية وهو مفهوم لا ينكر النبوة بل يعني استمرارها ودوامها عن « طريق نزوع الطبيعة ، فالطبيعة هي الـوحي، والوحي هو الطبيعة وكل ما يميل إليه الإنسان بطبعه هـو الـوحي ، وكـل مـا يتوجـه بـه الوحي هو اتجاه في الطبيعة ، الوحي والطبيعة شيء واحـد ، ولمـا كانـت الطبيعـة مـستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر ، والنبوة دائمة ، ولكننا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة ، وصوت الطبيعة هو صوت الله ، والوحي الطبيعي هو أكبر رد فعل على الوحي الرأسي فهو وحـي بلا معجزات ولا ملائكة ولا أنبياء »[3]. وبذلك « لا يكون الوحي مجرد واقعة حـدثت في الماضي عدة مرات ثم توقفت تاركاً شأن البشرية سدى بل الوحي اسم يُطلق على النـشاط الذهني للإنسان في كل زمان ومكان »[4].

« وهكذا يكاد الخطاب اليساري أن يُحوِّل الـوحي إلى الطبيعـة ، ويـرد الميتـافيزيقي إلى الفيزيقي ويبلور فهماً تنويرياً للعقيدة والوحي ، فهماً يجعل من كل إنجاز بشري عقـلاني في مجال معرفة الطبيعة والواقع إضافة للوحي ، واستمراراً له »[5].

وهنا تبدو الدهرية المطلقة بصبغتها المادية ، فالتنوير هـو هـذا الـذي يطرحـه د.حنفـي حيث تصبح الطبيعة هي الإله ، والوحي منها وإليها ، والغيب يرتد إلى المادة والمحـسوس والمشاهد ، وبذلك لا ينقطع الوحي ولا ينتهي فهـو مـستمر ولا أدل عـلى اسـتمراره مـن الإنجازات البشرية المذهلة والمتواصلة ، لأن الـوحي اسـم يطلـق عـلى النـشاط الـذهني

---

(١) حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٢ / ٦٠٦ .

(٢) حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٢ / ٦٠٨ .

(٣) حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ١٥٢ – ١٥٣ .

(٤) نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٨٩ يعلق على نصوص حسن حنفي في الوحي .

(٥) نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٨٩ .

للإنسان في كل زمان ومكان[1].

هذا هو إذن الفهم التنويري العقلاني للوحي في الخطاب العلماني يبقى عليه مستمراً دائماً في كل عمليات التفكير أو الإبداع أو الابتداع البشرية ، إنه ينبع من البشر من أجل البشر ، ولا حاجة لمرسِل ولا لمرسَل إليه ولا لرسول ، فهو واقعة إنسانية لا صلة لها بالدين ، ويحدث بناء على اقتراحات الأفراد وأزماتهم ومطالبهم[2] .

هذه الرؤية الحسنفية للوحي القائمة على المنهج الشعوري « الوحي تجربة في شعور الرسول الذي يشعر بأزمة »[3] والذي يحكم نظرتها إلى التراث ككل وليس إلى الوحي فقط هو بغض النظر عن كونه منهجاً مستعاراً من هوسرل كما يشير بعض الباحثين[4] فإنه يؤدي إلى تفريغ الوحي من مضمونه ، وإعادة شحنه بمضامين يختارها كل قارئ وكل مغرض فهو منهج « في التعامل مع النصوص ينتهي في التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها صوراً عامة فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج ، منهج الشعور الذاتي ، وفي مثل هذا التصور لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية »[5] .

المطلب الثالث : الوحي بين «الأشكلة» والزحزحة :

هذه الرؤية الحسنفية – السابقة – لا تختلف عن الرؤية الأركونية للوحي وخصوصاً إذا علمنا أن الوحي المستقر في المفهوم الإسلامي بنظر أركون مفهوم أسطوري[6] ثُبِّت نتيجة البلورة التاريخية الطويلة والتعليم والتلقين المتواصلين ، مع أن ذلك رُفِض من

---

(١) انظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص القرآني » ص ١٦١ .

(٢) انظر : حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ١١٤ .

(٣) السابق نفسه .

(٤) انظر : جورج طرابيشي « المثقفون العرب والتراث » ص ١٩١ وانظر : عبد الرازق هوماس « القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير » ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ .

(٥) انظر : نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٨١ .

(٦) انظر : محمد أركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » ص ١٣٦ .

معاصري محمد[ﷺ] المشركين[1] .

وهو ما يجعل هاشم صالح - مترجم أركون - يعبر عن أسفه لأن العقل العلمي والفلسفي الحديث لم يحُلّ محل الوحي أو العقل اللاهوتي في بلادنا الإسلامية في حين حصل هذا في الغرب[2]، وهُجر مفهوم الوحي التقليدي من قِبل العقل العلمي[3] .

ومما يجعل تجاوز مفهوم الوحي التقليدي بنظر أركون صعباً هو أنه شديد الوضوح والبساطة مما يجعل « أشكلته » صعبة[4] ، وهو ما يعني أن أركون يريد أن يحوِّل الوضوح والبساطة اللتين يتميز بهما الوحي في المفهوم التقليدي إلى غموض وتعقيد ، وذلك لكي تتحول اللامشكلة إلى مشكلة في تصور الناس ، والقصد من ذلك هو زحزحة المفهوم التقليدي الساذج للوحي وتجاوزه[5] .

هذا هو مفهوم « الأشكلة » الذي يطرحه أركون ويفسره هاشم صالح بأن الأشكلة وسيلة لتحقيق « الأرخنة » يعني أن نجعل البدهيات والثوابت مشكلة ، لكي نتمكن من تجاوزها عن طريق طرح أفهام جديدة تزحزح الفهم السائد والمستقر[6] .

والسؤال هنا : ما هي الزحزحة التي ينجزها أركون بشأن الوحي ؟

ليس فيما يطرحه أركون إضافة على ما رأيناه عند حسن حنفي إلا في طريقة العرض والأداء والتي تسهم الترجمة أيضاً بدور في إبراز الإطار الذي تدور في فلكه ، إنها الزحزحة من المفهوم الإسلامي للوحي ، إلى المفهوم الوضعي الغربي المادي أو « الإنسي » .

فـ « الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية ، وإنما يقترح معنى للوجود ، وهو معنى قابل

---

(١) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٨ هامش المترجم .

(٣) انظر : السابق ص ٢٧ .

(٤) انظر : السابق ص ٢٨ .

(٥) انظر : السابق ص ٧٦ .

(٦) انظر : السابق ص ٥٣ هامش المترجم .

للمراجعة والنقض بناء على وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن ، كما أنه قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله »[1] عز وجل .

وإذا تأملنا في النص السابق نلاحظ أن :

- الوحي هنا بكل صراحة ليس معيارياً ، أي ليس له حق الحاكمية والإلزام ، أقصى ما هنالك أنه مجرد نصائح يحق للإنسان قبولها أو رفضها أو تعديلها عن طريق النسخ ، إنما مجرد اقتراحات ، وبذلك تكون وظيفة الوحي أنه «دينامو روحي يغذي الطموح المطلق والبحث عن الكمال ، وليست وظيفته الضبط والتنظيم والتسويغ »[2] .

- ولكن يقال هنا : إن العهد المعقود بكل حرية بين الله والإنسان يُحمِّل الإنسان التزامات وواجبات قبل أن يلتزم بها الإنسان نفسه فلماذا يراوغ لينقض العهد ويتحلل من مسؤلياته ، ويتبرم بطقوس الطاعة والعبادة . إن الإنسان قبل التكليف مقابل الخلافة في الأرض فعليه أن يفي بالتزاماته .

ولكن الخطاب العلماني يريد أن يعيد المفاوضات من جديد بينه وبين الخالق عز وجل ليقرر الإنسان بناء على نموه المعرفي ماذا يقبل وماذا يرفض من الوحي إذ « الوحي يكون موجوداً كلما جاءت لغة جديدة لتعدل جذرياً نظرة الإنسان إلى وضعه إلى كينونته في العالم إلى علاقته بالتاريخ إلى نشاطه في إنتاج المعنى »[3] . الإنسان هذه المرة هو الذي يريد أن يملي على الباري عز وجل ماذا يريد ، هو الذي يسهم ويشترك في إنتاج المعنى ، الوحي يصبح من الإنسان من الأسفل ، والباري عز وجل عليه أن يبارك ويقبل .

ومع أن نسخ الوحي المتلاحقة والرسالات المتتابعة لا تحمل تغييراً جذرياً - كما يزعم الخطاب المذكور - إلى الكون لأنها في الأصل نسخة واحدة من حيث القضايا الكونية والمصيرية المشتركة للإنسان ، والتغيير لا يمس إلا التفاصيل التشريعية ، وبعض

---

(١) السابق ص ٨٥ .

(٢) انظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن » ص ٥٠ .

(٣) أركون « نافذة على الإسلام » ص ٥٩ ، ٦٠ .

الأحكام، إلا أن الخطاب العلماني يريد أن يبقى الباب مفتوحاً لتعديل العهد والميثاق، يريد أن تظل اتفاقيات السلام بينه وبين خالقه دائماً مفتوحة وفي نقطة الصفر، ودائماً قابلة للمراجعة والتغيير، وغير خاضعة للحسم والإلزام ليظل التنزيل متواصلاً من داخل الإنسان فـ«التنزيل هو ورود هكذا يُكوِّن معنى غير معهود، يفتح إمكانات غير محدودة أو متواترة بدلالاتها على الوجود الإنساني، وردوده إلى الحيِّز الداخلي للإنسان إلى قلبه»[1].

هذا الورود لا يمكن أن يُفهم منه أن الوحي هابط من الأعلى إلى الإنسان لأن هذا سيُخرج أشكالاً كثيرة من الوحي يقول أركون: «إن تعريفنا للتنزيل له هذه المزية، ويجعله يفسح المجال لتعاليم بوذا وكونفوشيوس وحكماء إفريقيا وجميع الأصوات العظمى التي تحمل تجربة المجموعة البشرية الجماعية لتُسقطَها على مصائر جديدة، ولتغني التجربة الإنسانية للألوهية»[2].

في هذا النص السابق يلتقي كل من حنفي وأركون في اعتبار الوحي والألوهية كلتاهما تجربة بشرية إنسانية تخضعان لإرادة البشر ومطالبهم فالوحي «تركيبة اجتماعية لغوية مُدعّمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة»[3]، «وهذا هو معنى الوحي الذي يهبط كلما وجه النبي [ﷺ] بقرار منه المستقبل الروحي للجماعة»[4].

ويلتقيان كذلك في اعتبار الوحي تجربة شعورية «إن الوحي حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان، القرآن يقول: في القلب، وهذا المعنى يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة إلى الوجود البشري»[5].

وهكذا يصبح الوحي في النصوص السابقة شاملاً لكل خواطر الإنسان وهواجسه ومشاعره ما دامت تحدث في القلب الفضاء الداخلي للإنسان، وشاملاً لكل جهود

---

(١) السابق نفسه.

(٢) السابق ص ٦٠.

(٣) أركون «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» ص ٢١.

(٤) أركون «الفكر العربي» ص ٤٠، ٤١.

(٥) أركون «الفكر الإسلامي فقد واجتهاد» ص ٨٣.

المصلحين عبر التاريخ من بوذا إلى كونفوشيوس وربما أركون وحنفي ، فالنبوة ليست بالضرورة أن تكون علاقة مخصوصة بالله عز وجل وليست بالضرورة ذات طابع ديني ففي الشعر نبوءة ، وهذا شاعر كأدونيس يذهب إلى أنه نبي وثني ، والقرآن شكل من أشكال النبوءة[1] .

وبذلك يصبح الوحي في الخطاب العلماني « أوسع من أن يحصره معتقد أو تستنفده قراءة »[2] أي يتحول إلى مفهوم غائم مُشْكِل كما أراد الخطاب العلماني لكل إنسان الحق في أن يعبر عنه كما يشاء ويفهمه كما يريد ، ويقرأه كما يحب ، ويعتقده كما يحلو له .

هذه الرؤية الأركونية تحظى بالقبول المطلق لدى تلاميذه المُستَلبين لظاهرة الحداثة ، والمنبهرين بالجديد أياً كان مضمونه ومحتواه ، وهو ما يعبر عنه أحد هؤلاء التلاميذ بقوله : «هكذا وبهذا الفهم التاريخي والنقدي للوحي يكون أركون قد تجاوز الفهم السائد للوحي بما هو نص مكتوب مغلق ونهائي الدلالة ، وهو بذلك يؤكد على فاعلية العقل في فهم ظاهرة الوحي ، ويجعل من النص الديني مفتوحاً ولا نهائي الدلالة ، ويُخرج النص من الفهم الضيق المنغلق اللاتاريخي الذي تكرسه الثقافة الرسمية عادة والمحافظة ، نظراً لفراغها الداخلي معرفياً وعدم قدرتها على الإضافة النوعية التي تتطلبها شروط اللحظة التاريخية لتفاعل النص الديني مع الواقع تفاعلاً حوارياً إيجابياً ، ومنتجاً حضارياً وثقافياً»[3] .

ويضيف التلميذ المخدَّر : « هكذا نتبين مدى تاريخية القراءة الأركونية للنص القرآني باعتباره وحياً منزَّلاً من قبل الله ، وبالتالي مدى علمية هذه القراءة باعتبارها قراءة مفتوحة، ونقدية ، وليست قراءة منغلقة ودوغمائية نهائية وأبدية الدلالة »[4] .

في النصين السابقين تتسارع الأحكام الجزافية المطلقة التي لا تستند إلى دليل أو برهان

---

(١) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٢٠٨ .

(٢) علي حرب «نقد النص» ص٧٣ وانظر : رمضان بن رمضان «خصائص التعامل مع التراث» ص١٥١ .

(٣) انظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ١٨٧.

(٤) السابق ص ١٨٨ .

كقوله : بأن الفهم السلفي السائد والمستقر للوحي هو فهم منغلق ونهائي الدلالة ، وهو غير صحيح فالفهم السلفي ليس منغلق الدلالة ، كما أنه ليس لا نهائي الدلالة ، وإنما منضبط الدلالة ، فلا بد لكل دلالة من دليل وضابط حتى لا يصبح العبث واللعب هو الغاية من القراءة .

ولكن تتواتر الأوصاف الشاتمة والأحكام التسفيهية للفكر السلفي السائد والمستقر فهو فكر جامد ، محافظ ، ضيق، منغلق، لا تاريخي، فارغ معرفياً ، غير قادر على الإضافة . أما الفكر الأركوني فيُحاط بهالة من التقديس والتمجيد فهو فكر تاريخي ، نقدي ، متفاعل مع الواقع ، مفتوح على كل المعاني ، قادر على الإضافة ، علمي القراءة ، كل ذلك لأنه تجاوز الفهم السائد والمستقر للوحي ، فقد أصبح كل ما هو سائد ومستقر سُبَّة في منظور الحداثة والحداثيين . إنها الفاشية المعاصرة .

المطلب الرابع : خلاصة الموقف العلماني من الوحي :

يمكننا الآن أن نوجز الموقف العلماني من الوحي بالعناصر التالية :

- الوحي هجوم مباغت داخل الضمير ، والجنون يمكن أن يعدّ أصلاً للوحي ، والنبوة مطبوعة بشيء من العصاب .
- الهلس والهلوسة تفسيرات صحيحة للوحي ستسود ذات يوم في الفكر الإسلامي .
- الوحي يبدأ من اللاشعور ، ثم يتحول إلى واقعة شعورية .
- الوحي حدوث معنى في الفضاء الداخلي للإنسان .

ومن الواضح أن هذه العناصر جميعاً ترد الوحي إلى الحيِّز الإنساني الوضعي ، وتسعى جاهدة لجعل الوحي نابعاً من ذات الإنسان ، وليس نازلاً عليها من المطلق المفارق « إنه حالة استثنائية يغيب فيها الوعي ، وتتعطل الملكات ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي [ﷺ] على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته »[1] .

إنه ليس واقعة خارجية منفصلة عن ذات النبي ﷺ لأن «العلم الوضعي العقلاني لا

---

(١) عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٤٠ .

يمكن له أن يقول بحقيقة تجلي كائن ميتافيزيقي كحقيقة موضوعية »[1] . لماذا !؟ لأنه عندئذ « عليه أن يعدّ أنه موجود فعلاً »[2] بينما الوحي « ظاهرة دينية فحسب معطاة من التاريخ والعقلانيون لا يؤمنون بواقعيته الفعلية هذا شأن المؤمن وليس شأن العالم أو الفيلسوف »[3].

ولأننا إذا اعترفنا بالوحي كما هو في المفهوم السلفي السائد المستقر فإن ذلك سيدفعنا إلى الاعتراف باستمرارية الإسلام وفاعليته من خلال القدوة النبوية « ولكننا لا نستطيع العودة إلى النموذج النبوي لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ »[4] .

المطلب الخامس : تعقيب ونقد :

من حقنا أن نسأل هنا : هل حقق العلمانيون الزحزحة المرادة أم أنهم يجترُّون كل ما ردده فلاسفة الغرب ومستشرقوهم حول الوحي ، وأن التجديد الذي يزعمون أنهم يمارسونه ليس أكثر من عملية نقل أو سطو على ما هو شائع في الثقافة الغربية الوضعية وعرضه في الساحة الثقافية العربية والإسلامية على أنه إبداع أصيل ؟

في الواقع لم يختلف الموقف العلماني عن الموقف الاستشراقي في هذا الصدد فلقد اتفق جل المستشرقين قديماً وحديثاً على أن الوحي لا يمكن أن يكون واقعة مستقلة عن كيان الرسول ﷺ ونفسيته أو شعوره ، وإن كانت اختلفت تعبيراتهم وصياغاتهم في ذلك فهو لدى بعضهم نوع من أنواع الصرع[5] ، ولدى آخرين نوع من أنواع

---

(١) هشام جعيط « الوحي والقرآن والنبوة » ص ٩٧ .

(٢) السابق نفسه .

(٣) السابق ص ١٠٥ .

(٤) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٨٦ .

(٥) كما يفتري تور أندريا في كتابه « محمد حياته ومذهبه » ص ٥٠ ، ٥١ انظر ما ينقله عنه د . عبد الرحمن بدوي في كتابه دفاع عن محمد ﷺ ص ٥٩ وكما يفتري هنري ماسيه في كتابه « الإسلام » ص ١٠١ وسنكلير تستدل في كتابه « ميزان الحق » ص ٤٥ ، ٤٦ .

الهوس[١] ، أو الهلوسة[٢]، أو الهذيان[٣] أو الاستبطان[٤]، أو الهستريا العصبية[٥]، أو الشعور الداخلي[٦]، أو التصوف العميق[٧] .

والمتأمل في الرؤيتين الاستشراقية والعلمانية يجد أنهما انعكاس للفلسفة المادية الوضعية التي كرّسها فلاسفة النهضة الأوربيين منذ ديكارت وسبينوزا إلى فيورباخ وماركس ، ثم فلسفة الحداثة المعاصرة . لقد قال سبينوزا : يختلف الوحي عند الأنبياء تبعاً لمزاجهم وبيآتهم واحوالهم ، فالنبي الفرح توحي إليه الحوادثُ السلامَ ، والانتصاراتِ ، والنبي الحزين توحي إليه الشرورَ ، والهزائم ، والأحزان[٨]. فكان الصدى من د.حسن حنفي : الوحي عبارة عن مواقف إنسانية زاخرة بالأمل والمعاناة والجهد والفرح والألم وتجارب النفاق ، والخداع ، إنه قلقٌ وضيقٌ، وأملٌ وألمٌ وتوجعٌ يحس به الفرد[٩] . وكان الصدى من أركون « الأنبياء كالشعراء والكبار[١٠]، و « كالفنانين الكبار »[١١]. وكان الصدى من نصر حامد أبو زيد « فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على سواء ، وليس معنى ذلك، التسوية بين هذه المستويات

---

(١) كما يفتري غوستاف لوبون في حضارة العرب ص ١١٤ .

(٢) انظر : فرانتس بول « حياة محمد ﷺ . نقلاً عن د . بدوي « دفع عن محمد ﷺ » ص ٦١ وكما يزعم ماكس فيبر فيما ينقل عنه هشام جعيط في كتابه « الوحي والقرآن والنبوة » ص ٩٦

(٣) كما يفتري إدوارد مونتيه نقلاً عن صاحب رسالة « آراء الاستشراق الفرنسي القرآني » ١٠٤ .

(٤) انظر : روم لاندو « الإسلام والغرب » ص ٣٢ .

(٥) انظر : ما ينقله د . بدوي عن شبرنجر ص ٥٨ .

(٦) كما يزعم مكسيم رودنسون نقلاً عن « آراء الاستشراق الفرنسي في القرآن » ص ١٠٧ .

(٧) كما يقرر ماسينيون . انظر د . بدوي- « دفاع عن محمد ﷺ » ص ٦٧ ونشير هنا أن أركون يتفق مع ماسينيون على أن الوحي « شكل من أشكال الانبجاس الدلالي والرمزي بلغ أعلى درجاته لدى الأنبياء والفنانين الكبار » انظر لأركون « نافذة على الإسلام » ص ١٣٤ .

(٨) انظر : سبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(٩) انظر : حسن حنفي « في فكرنا المعاصر » ص ١٨٠ دار التنوير-بيروت ط ٢ / ١٩٨٣م.

(١٠) أركون « تاريخية الفكر » ص ٣٨ .

(١١) أركون « نافذة على الإسلام » ص ١٣٤ .

من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها ، فالنبي يأتي من دون شك في قمة الترتيب ، يليه الصوفي العارف ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب »[1] .

والآن يمكننا القول بأن الرؤى العلمانية والاستشراقية التي عرضناها حول الوحي لم تأت بجديد حول مفهوم الوحي أو الاعتراض عليه ، وإنما هو تكرار لمواقف المشركين المُحتارة والمضطربة في معارضة النبي ﷺ ، وإن كان ثمة جديد فهو الصياغات التي تُعرَض بها التفسيرات الحديثة :

- فلقد قال المشركون شاعر ، وقال المُحدَثون – مستشرقون وعلمانيون – شعور داخلي .
- وقال المشركون : مجنون ، وقال المُحدَثون : صرع أو هلوسة ، أو هوس .
- وقال المشركون : ساحر ، وقال المُحدَثون : عبقري أو فنان.
- وقال المشركون : كاهن ، وقال المحدَثون : مصلح اجتماعي أو قائد فريد .
- وقال المشركون : أضغاث أحلام ، وقال المحدثون : هذيان أو استبطان .
- وقال المشركون : بل افتراه ، وإنما يعلمه بشر ، وقال المحدثون ، تعلم من بحيرا ، أو من أهل الكتاب[2] .

---

(١) نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٥٦ .

(٢) نذكر هنا بعض الآيات التي تصف موقف المشركين من النبي ﷺ والوحي : ﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ ﴾ (٣٦) الصافات ، ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴾ (٥) الأنبياء ، ﴿ فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴾ (٢٩) الطور ، ﴿ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ (٤٢) الحاقة و ﴿ يَٰٓأَيُّهَ ٱلسَّاحِرُ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ ﴾ (٤٩) الزخرف، ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ قَالُواْ هَٰذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴾ (٣٠) الزخرف ، ﴿ وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ ۖ وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ ﴾ (٤) ص ، ﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ قَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ مُّبِينٌ ﴾ (٢) يونس ، ﴿ كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴾ (٥٢) الذاريات ، ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌۢ بِهِۦ جِنَّةٌ فَتَرَبَّصُواْ بِهِۦ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾ (٢٥) المؤمنون .

ثم تخلى كثير من المستشرقين عن افتراءاتهم[1]. وسلموا بأن محمداً ﷺ أسمى من كل ذلك وأن واقعة الوحي أجل من كل ما عرضوه من تخمينات أو تخرصات، ولكن العلمانيين لأنهم جاؤوا متأخرين فإنهم يحتاجون إلى بعض الوقت ريثما تزول الغشاوة عن العيون، وتنكشف الحقائق من بين الظنون ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[2].

وهكذا بقي أن الوحي كلام الله عز وجل نزل به جبريل على قلب النبي ﷺ ليبلغه إلى الناس، والله عز وجل هو الخالق لهذا الكون بما فيه، وجبريل عليه السلام ملَك وخلْق من خلْق الله الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ومحمد ﷺ بشر اختاره الله جل شأنه واصطفاه ليكون للناس بشيراً ونذيراً. فأين العجب في كل هذا؟ وأين المحال؟ ولماذا يكابر الناس ويجحدون ويتبرمون؟

لقد فوجئ محمد ﷺ وهو في غار حراء بجبريل أمامه يراه بعينيه- بعيني رأسه- وهو يقول له: إقرأ حتى يتبين أن ظاهرة الوحي ليست أمراً ذاتياً داخلياً مردُّه إلى حديث النفس المجرد، وإنما هي استقبال وتلق لحقيقة خارجية لا علاقة لها بالنفس، وداخل الذات، وضمَّه الملَك ثلاث مرات حتى بلغ منه الجهد، أي حتى ضاق به نَفَسُه ﷺ قائلاً في كل مرة: إقرأ، ليؤكد أن هذا الذي يراه ليس خيالاً أو شعوراً، وإنما هو حقيقة يُحس بها في ثنايا جسده، ويرى أثرها في أعضاء جسمه، ولقد داخله الخوف والرعب مما سمع ورأى حتى أنه قطع خلوته في الغار وأسرع عائداً إلى بيته يرجف فؤاده، لكي يتضح لكل مفكر عاقل أن رسول الله ﷺ لم يكن منتظراً رسالة أو متشوفاً أو متشوّقاً إليها، ولم تكن خاطرة له على بال، وإنما طرأت طروءاً مفاجئاً ومثيراً على حياته دون أي توقع، ولا شك أن هذا ليس شأن من يتدرج في التأمل والتفكير إلى أن تتكون في نفسه بطريقة الكشف التدريجي المستمر عقيدة يؤمن بالدعوة إليها.

---

(١) انظر: د بدوي «دفاع عن محمد ﷺ» ص ٦٣.

(٢) سورة الرعد آية ١٧.

ثم إن شيئاً من حالات الإلهام أو حديث النفس ، أو الإشراق الروحي أو التأملات العلوية لا يستدعي الخوف والرعب واصفرار اللون ، كما أن الخوف والرعب ورجفان الجسم وتغير اللون كل ذلك من الانفعالات القسرية التي لا سبيل إلى اصطناعها والتمثيل بها ، حتى لو فرضنا إمكان صدور المخادعة والتمثيل منه ﷺ ، وفرضنا المستحيل من انقلاب طباعه المعروفة قبل البعثة من الصدق والأمانة إلى عكس ذلك تماماً [1] .

ويتجلى مزيد من صورة المفاجأة المخيفة لديه ﷺ في توهمه بان هذا الذي رآه ووعظه وكلمه في الغار قد يكون طائفاً من الجن إذ قال لخديجة بعد أن أخبرها الخبر ، « **لقد خشيت على نفسي** »[2] ولكنها طمأنته بأنه ليس ممن يطولهم أذى الشياطين والجان لما فيه من الأخلاق الفاضلة ، والخصال الحميدة ، وقد كان الله عز وجل قادراً على أن يربط على قلب رسوله ﷺ ويطمئن نفسه بأن هذا الذي كلمه ليس إلا جبريلاً عليه السلام ، ملك من الملائكة جاء ليخبره الخبر بأنه رسول الله ﷺ إلى الناس ، ولكن الحكمة الإلهية الباهرة اقتضت إظهار الانفصال التام بين شخصية محمد ﷺ قبل البعثة وشخصيته بعدها ، وبيان أن النبي ﷺ لم يستبطن شيئاً من الرغبات والآمال ، ولم يكتنز صنوفاً من المشاعر أو الأحزان ، ثم بدأ يعبر عنها بشكل مفاجئ الآن[3] .

أما انقطاع الوحي بعد ذلك وتلبثه أشهراً أو أكثر على الخلاف المعروف فيه فينطوي على مثل المعجزة الإلهية الرائعة إذ في ذلك أبلغ الرد على الذين يفسرون الوحي بأنه إشراق نفسي ، أو استبطان داخلي انبعث من أعماق ذاته نتيجة طول التأمل والتفكير .

لقد شاء الله عز وجل أن يحجب عنه الملَك الذي رآه لأول مرة في غار حراء مدة طويلة وأن يستبد به القلق من أجل ذلك ، ثم يتحول القلق لديه إلى خوف في نفسه من أن يكون الله عز وجل قد قلاه بعد أن أراد تشريفه بالوحي والرسالة لسوء قد صدر منه ، حتى لقد

---

(١) انظر : د . محمد سعيد رمضان البوطي « كبرى اليقينيات الكونية » ص ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢) في الحديث الطويل الذي أخرجه البخاري في صحيحه كتاب بدء الوحي- باب بدء الوحي رقم ٣ .

(٣) انظر : د . البوطي « كبرى اليقينيات » ص ١٩١ وانظر : مالك بن نبي « الظاهرة القرآنية » ص٢٢٦ .

ضاقت الدنيا عليه ، وراحت تحدثه نفسه كلما وصل إلى ذروة جبل أن يلقي بنفسه منها ، إلى أن رأى الملَك جبريل عليه السلام مرة أخرى .

إن هذا الانتظار الحزين ثم ما تلاه من ابتهاج مفاجئ كانا في الواقع الظرفين النفسيين لتلك الحالة من الفيض العقلي لم تعد تخطر معه ظلال الريبة أو الشك[1] . إن هذه الحالة التي مر بها رسول الله ﷺ تجعل مجرد التفكير في كون الوحي إلهاماً نفسياً أو شعوراً داخلياً ضرباً من الجنون ، إذ من البداهة بمكان أن صاحب الإلهامات النفسية والتأملات الفكرية لا يمر إلهامه أو تأمله بمثل هذه الأحوال[2]. فلا يمكن للاختلاط أو الهلوسة أن تؤدي أصواتاً وأمراً : إقرأ ، ثم ينتج عن ذلك قرآن مفهوم بكلام فصيح يُتلى على الناس فيبهر أسماعهم ، وعقولهم ، وممن ؟ من أمي لم يتعلم القراءة والكتابة ولم يحاولها[3] وتتواتر الآيات : ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [4] . ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾[5] لكي تفرض الحقيقة العلوية للوحي نفسها فرضاً على العقل الوضعي ، فكل ما يراه وما يسمعه وما يشعر به وما يفهمه يتفق الآن مع حقيقة واضحة تماماً في ذهنه جلية في عينيه هي : الحقيقة القرآنية . وسيتابع الوحي نزوله بسور القرآن سورة سورة ، فتتزاحم في وعيه الحقائق التاريخية والكونية والاجتماعية التي لم يسبق أن سُجِّلت في صفحة معارفه بل حتى في معارف عصره واهتمامه[6].

وكل ذلك يؤكد أن الوحي حقيقة خارجية منفصلة عن ذاته ﷺ ولا خيار فيها ، وإنما تفاجئه في أي وقت وبغير ميعاد ، ويتفاعل معها جسمه وعقله وضميره ووجدانه ليؤدي الرسالة كما تصله ، ويبلغها كما سمعها رسول الله ﷺ .

والآن قس هذه الأحوال التي ترافق نزول الوحي على رسول الله ﷺ مع الاحتمالات

---

(١) انظر : مالك بن نبي « الظاهرة القرآنية » ص ٢٢٧ .

(٢) انظر : د . البوطي « كبرى اليقينيات » ص ١٩٢ وانظر : مالك بن نبي « الظاهرة القرآنية » ص ٢٢٦ .

(٣) راجع : مالك بن نبي « الظاهرة القرآنية » ص ٢٢١ ، ٢٢٥

(٤) سورة المزمل آية ٥ .

(٥) سورة النجم آية ١ .

(٦) انظر : السابق ص ٢٢٨ .

التي قلّبها المُغرضون واقترحها المُرجفون فهل تستقيم مع واحد منها ، وتأمل في تلك الحيرة التي لا تصدر إلا عن عازم على المكابرة والجحود ، قاصد إغماض العين عن الحقيقة حتى لا تبهر عينه « فانظر كم قلبوا من وجوه الرأي في هذه المسألة ؟ حتى أنهم لم يقفوا عند الحدود التي يمكن افتراضها في كلام رصينٍ كالقرآن ، وفي عقلٍ رصينٍ كعقل صاحبه، بل ذهبوا إلى أبعد الأحوال النفسية التي يمكن أن يصدر عنها كلام العقلاء والمجانين ، إن ذلك لمن أوضح الأدلة على أنهم لم يكونوا يشيرون بهذا الوجه أو ذاك إلى تهمة محققة لها مثار في الخارج أو في اعتقادهم ، وإنما أرادوا أن يُدلوا بكل الفروض والتقادير مُغضِين على ما فيها من محالٍ وناب ونافرٍ ليثيروا بها غباراً من الأوهام في عيون المتطلعين إلى ضوء الحقيقة ، وليلقوا بها أشواكاً من الشك في طريق السائرين إلى روض اليقين »(٢).

« ولقد نعلم أنهم في قرارة أنفسهم غير مطمئنين إلى رأي صالح يرضونه من بين تلك الآراء ، وأنهم كلما وضعوا يدهم على رأي منها وأرادوا أن ينسجوا منه للقرآن ثوباً وجدوه نابياً عنه في ذوقهم ، غير صالح لأن يكون لبوساً له ، فيفزعون من فورهم إلى تجربة رأي ثان ، فإذا هو ليس بأمثل قياساً مما رفضوه فيعمدون إلى تجربة ثالثة ... وهكذا دواليك ما يستقرون على حالٍ من القلق ، فإن شئت أن تطلع على هذه الصورة المضحكة من البلبلة الجدلية فاقرأ وصفها في القرآن ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمِۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴾ (١) فهذه الجملة القصيرة تمثل لك بما فيها من توالي حروف الإضراب مقدار ما أصابهم من الحيرة والاضطراب في رأيهم ، وتريك من خلالها صورة شاهد الزور إذا شعر بحرج موقفه كيف يتقلب ذات اليمين وذات الشمال ، وكيف تتفرق به السبل في تصحيح ما يحاوله من محال ﴿ ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّواْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴾ (٣).

---

(١) الشيخ عبد الله دراز « النبأ العظيم » ص ٨٥ .

(٢) سورة الأنبياء آية ٥ .

(٣) سورة الإسراء آية : ٤٨ والفرقان آية : ٩ .

الفصل الثاني

الأصل الثاني : الماركسية

المبحث الأول
الترويج الماركسي العربي

المطلب الأول : الماركسية والأنسنة :

نُذكِّر بأننا استعرضنا في الفصل الأول من هذا البحث تاريخ الاتجاه المادي في الغرب حتى وصل إلى ما وصل إليه عند ماركس ١٨١٨- ١٨٨٣م[١] الذي قلب النظرية الهيجلية وأوقفها على رجليها بعد أن كانت واقفة على رأسها وذلك بأن جعل المادة أساساً لحركة الفكر بعكس هيجل[٢] .

واستبدل ماركس المطلق الاجتماعي بمطلق هيجل ، وذلك لكي يستبعد الله عز وجل عن الفلسفة والحياة العملية ، وكان متفقاً مع فيورباخ بأنه بقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله عز وجل بقدر ما يحط من شأن نفسه[٣] . وزعم كما زعم فيورباخ أن الأدلة على وجود الله عز وجل ليست سوى أدلة على وجود الوعي الإنساني الذاتي الجوهري ، والتفسير المنطقي له ، لأن التحليل يبين أنها ليست سوى إسقاطات وهمية لأفكار الإنسان عن نفسه[٤] .

ويَعدّ كأستاذه فيورباخ أن إرجاع أصل فكرة الله عز وجل إلى احتياجاتنا أمر ضروري ، ولا يتم الإلغاء التام لكل نظرية عن الله عز وجل والدين حتى يكون ثمة تحول عملي للمجتمع بحيث لا يبقى شيء من الظروف التي يتولد عنها الاعتقاد في كائن متعال[٥]، لأن هذا الكائن المفارق المتعال ليس إلا وهماً وخيالاً[٦].

ولكن في الوقت الذي رأى فيه فيورباخ أن الإنسان أنتجته الطبيعة لم يستطع أن يجعل

---

(١) راجع الفصل الأول من هذا البحث ص ٥٢ فما بعد .

(٢) انظر : ماركس « رأس المال » ١ / ٤٦ ترجمة : فالح عبد الجبار وغانم حمدون وآخرون- دار ابن خلدون- بيروت ط ١ / ١٩٨١م جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٤٣ ، ٤٤ - ٤٥ .

(٣) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٥٠ .

(٤) انظر : السابق ص ٣٥٣ .

(٥) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٥٩ .

(٦) انظر : جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٣٤ .

الإنسان منتِجاً يحـول الطبيعة فكانت جدلية ميكانيكية حتى جاء مـاركس وعـدّ الإنـسان منتَجاً طبيعياً ، وهو منتِج[1] محوِّل للطبيعة وقال : « لم يفعل الفلاسفة سـوى تفـسير العـالم بصور مختلفة بينما كان الواجب تحويله »[2].

لعلنا نلاحظ هنا أن الماركسية جزء جوهري في الأنسنة ، فهي أبرز الاتجاهات الإنـسية انتشاراً ، وأكثرها أتباعاً ، وقد أشرنا إلى أن الأنسنة اتجاهات مختلفة جميعها تتـفق في الـسمة الوضعية وإبراز دور الإنسان وجبروته ونوازعه ، حتى أننا نقرأ نصاً لفرويـد فنحـسب أن فيورباخ هو الذي يتكلم وذلك حين يقول : « إنه جميل ورائع حقاً أن يكون هناك إله فاطر للكون ذو عناية رؤوف ، ونظام أخلاقي للكون ، وحياة ثابتة ، ولكن من المثـير للفـضول فعلاً أن يكون هذا كله هو بالتحديد ما يمكننا أن نتمناه لأنفسنا »[3].

إلا أن الماركسية أدخلت عناصر أخرى في فلسفتها جعلت الإنسان يـصبح جـزءاً مـن كل هو المادة ، فالإنسان والواقع والثقافة والمجتمع والوعي والتاريخ كلها عناصر أدمجتهـا الماركسية لتشكل ركنين أساسين تقـوم علـيهما الفلـسفة الماركـسية همـا : الماديـة الجدليـة «النظرية » والمادية التاريخية « التطبيق » .

وكانت محاربة الدين هي الخطوة الأساسية في الماركسية لتحقيق النجاح « فنقـد الـدين هو الشرط الممهد لكل نقد » بنظر ماركس[4]، وحسم الماركسيون أمرهم على أن الدين مـا هو إلا انعكاس للواقع وأن فكرة الله عز وجل ثمرة وضع الناس الموضـوعي في المجتمـع

---

(١) لاحظ هنا أن نصر حامد أبو زيد سيستعير هذه الجدلية الماركسية ليطبقها على النص القرآني فيعـدّه نـصاً منتَجاً ثقافياً ثم يصبح منتِجاً بعد ذلك .

(٢) انظر : جورج بوليترز «أصول الفلسفة الماركسية » ص ٣٨٨.

(٣) انظر : فرويد « مستقبل وهم » ص ٤٩ ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعـة- بـيروت ١٩٧٤م وانظـر : مقدمة أحمد عبد الحليم عطية لكتاب أصل الدين لفيورباخ ص ٢٥ .

(٤) انظر : كارل ماركس « حول الدين » ص ٣٣ ترجمة « ياسين حافظ- بيروت- دار الطليعة ط ٢/ ١٩٨١م وانظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتـشارها شرقـاً وغربـاً » ص ١٠٢ وانظـر : الموسـوعة الفلـسفية العربية ص ١٤٠٠- بيروت ، مركز الإنماء العربي ط ١ / ١٩٨٨م.

القديم ، إن الدين يولد بنظر إنجلز بسبب نظريات الإنسان المحدودة عن الكون[١].

فالدين « وليد الأرض ، وليس وليد السماء »[٢] والإنسان هو الذي يصنع الدين وليس العكس إنه « وعي الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته أو الذي فقدها » «وهو الوعي المقلوب للعالم »[٣]. والله فكرة إنسانية أبدعها الإنسان ، وليس الإنسان من إبداع الله عز وجل[٤] إن ما تريده الماركسية هو ما يعبر عنه إنجلز باختصار «فهم الطبيعة بدون تدخل أجنبي »[٥] .

المطلب الثاني : الماركسية المطلقة :

انخرط كثير من المثقفين والمفكرين العرب في التيار الماركسي ، وقد تكون فلسفتها الحالمة والتي تعد المعدومين والمحرومين والجماهير الكادحة بالفردوس الشيوعي وتسعى إلى تكريس ذلك – بحسب الظاهر – عن طريق العمل والثقافة والثورة سبباً في هذا الاكتساح الماركسي لكثير من العقول العربية ، وهو أمر لافت للنظر بالفعل فإن ٩٠ ٪ من العلمانيين العرب ربما يُصنفون تحت الاتجاه الماركسي ، ويرددون مقولاته ، ويجترون نظرياته ، حتى بعد انهيار الماركسية كتجربة وكنظرية ، وبعد أن أصبحنا نعلم اليوم أنه لم يصح ولا مثال واحد للجدلية في الطبيعة[٦]. وأصبحت الجدلية نفسها خطراً على الماركسية لأنه بمقتضاها بعد أن يتحقق المجتمع الشيوعي فلابد بسبب الجدلية المستمرة أن يتغير[٧] . ولذلك حاول ستالين أن يلغي قانون الجدلية لكي يتخلص من هذا الإشكال

---

(١) انظر : جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٣٤٣ – ٣٤٤.

(٢) انظر : كيلله– وكوفالسون « المادية التاريخية » ترجمة إلياس شاهين– دار التقدم موسكو ص ٣١٣ وانظر : منصور أبو شافعي « مركسة الإسلام » ص ١٣ .

(٣) انظر : ماركس وإنجلز « حول الدين » ص ٣٣ – ٣٤– دار الطليعة – بيروت ط ٢ ترجمة ياسين حافظ ١٩٨١م وانظر : منصور أبو شافعي « مركسة الإسلام » ص ١٣ .

(٤) انظر : السابق ص ٢٤٠ ولعلنا نتذكر هنا نصوص حسن حنفي .

(٥) انظر : جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٢٣٠ .

(٦) انظر : مراد هوفمان « خواء الذات والأدمغة المستعمرة » ص ١٦ .

(٧) انظر : السابق ص ١٧ .

فقال بأن المتناقضات في المجتمع الشيوعي ذات طبيعة لا تنافرية وهو بذلك سلم ببساطة بأن المنطق الجدلي لا يسري على المجتمع الشيوعي[١] .

ولكن الخطاب العلماني العربي لا تغريه إلا « الحلول المستوردة » من الشرق أو الغرب فلذلك يعلن أحد الماركسيين المبكرين » وما زلت مقتنعاً أن الأمة العربية الآن في حاجة إلى أن تتلمذ على الماركسية التاريخانية »[٢] .

ويوضح الخطاب المذكور ماذا يقصد بالتاريخانية حين يقول : « لا أحصر التاريخانية في معناها الضيق كما عند مؤرخي القرن التاسع عشر بل أوسع اللفظ إلى اتجاه الفلسفة الألمانية العام من هيجل إلى ماركس »[٣] .

ويَعد الماركسية هي السلاح الوحيد لمواجهة الماضي ، وفهم التاريخ بكيفية شاملة ومقنعة[٤] « وأظهرنا مبدئياً ضرورة اللجوء إلى الماركسية كنظام فكري عام لتحديث ذهنيتنا وبالتالي عملنا السياسي وبالتالي مجتمعنا »[٥] ، لأنه « لابد من اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المعتمدة ، والماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث »[٦] . ولا بد ليتم ذلك من ترسم خطا ماركس في النقد الأيديولوجي لأنه الطريق الوحيد بنظر ماركس نفسه للتحرر من الوعي الخاطئ[٧] . وكما

---

(١) السابق نفسه .

(٢) انظر : عبد الله العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٦٨ وانظر : مبروكة الشريف « الخطاب النقدي العربي» ص ٦٧ .

(٣) السابق ص ١٧٦ . وانظر : مبروكة الشريف « الخطاب النقدي العربي » ص ٦٨ .

(٤) العروي ص « السابق » ٦٨ .

(٥) العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٧٦ . المركز الثقافي العربي ط ٢ / د ، ت وانظر : مبروكة الشرف جبريل « الخطاب النقدي العربي » ص ٣٩ .

(٦) العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٦٢ ، والباحثة مبروكة الشريف جبريل « الخطاب النقدي العربي .. » ص ٦٢ .

(٧) انظر : السابق ص ٢١١ ، ملاحظة يقتدي العروي بماركس فيكتب كتابه الأيديولوجية العربية المعاصرة قدوة بماركس في كتابه «الأيديولوجيا الألمانية» انظر : مبروكة الشريف «الخطاب النقدي ..» ص٤٢ .

رأينا عند ماركس آنفاً بأن نقد الدين هو الشرط الممهد لكل نقد نجد عند العلماني العربي أن « نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع ، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع »[1] .

ولا يرضى العروي بالاستفادة الجزئية من الماركسية كالأخذ من كتاب رأس المال لماركس بعض أفكاره وإنما « يجب أن نأخذها كعملية تكوينية ، وتتمثل في حياتنا الثقافية والسياسية كل مراحلها ، وهذا هو الطريق الوحيد للاستيعاب »[2] .

ويعترف العروي بتعارض الماركسية مع الإيديولوجية الإسلامية لأن الثانية - بنظره -منغلقة ونهائية ومبنية على جملة من المطلقات ، ومنطق تقليدي ينتمي إلى العصور الوسطى ، أما الماركسية فهي منهج منفتح على عالم الإمكان ، منهج جدلي يمكِّن من دراسة الواقع ، ويفتح آفاق المستقبل ، ويمكن من فهم التاريخ[3] .

لأنه « مع غياب التفسير المادي الجدلي للتاريخ يغيب كل حديث موضوعي علمي عن المستقبل »[4] . ومهمة المثقف الماركسي أن يخوض حرباً لا هوادة فيها ضد عبادة المطلقات، وإلا سيكون العرب بلا شك آخر شعب يقوم من سباته[5] . ولذلك لابد من ثورة ثقافية تعم المجتمع وتُغلِّب المنهج الحديث في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة في

والعلمانيون الماركسيون أمثال نصر حامد أبو زيد وطيب تيزيني والقمني وغيرهم أوفياء لشيخهم ماركس في وصم الآخرين دائماً بالإيديولوجيا ، وترديد هذا المصطلح دائماً دون ملل أو كلل .

(١) حسن حنفي « الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر » في الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي » ص ١٧٨-١٧٩ . نقلاً عن جورج طرابيشي « المثقفون العرب والتراث » .

(٢) العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٧٦ وانظر : مبروكة الشريف جبريل « الخطاب النقدي العربي » ص ٦٩ .

(٣) انظر : العروي «العرب والفكر التاريخي » ص ١٥٧ فما بعد ومبروكة الشريف جبريل « الخطاب النقدي العربي .. » ص ٧٢ .

(٤) عابد الجابري « نحن والتراث » ص ٣٢٩ .نسخة المركز الثقافي العربي ط ٤ / ١٩٨٥م .

(٥) انظر : العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٢٢٤ وانظر : مبروكة الشريف جبريل « الخطاب النقدي العربي ..» ص ١٠٥ .

العالم [يقصد الماركسية] لا في ثوب مستعار من الماضي[1] .

المطلب الثالث : مركسة الإسلام :

إن بعض الماركسيين رأى أنه لا جدوى من إظهار مجابهة صريحة مع الإسلام تؤدي إلى استفزاز ردود فعل مقاومة ، فهناك طريقة أكثر جدوى يمكن استثمارها دون استثارة مباشرة وهي تفريغ الإسلام من مضمونه وإعادة حشوه بمضامين ماركسية .

وعلى هذا الأساس عُدّ كارل ماركس لدى بعض العلمانيين ممثلاً للإسلام أصدق تمثيل في دعوته إلى إلغاء المؤسسة الدينية . وعدّه الدين أفيون الشعوب لم يكن إلا بسبب ظلم المؤسسات الدينية التي تمثل الأديان تمثيلاً خاطئاً[2] . وكانت دعوته إلى الثورة العالمية المسلحة هي الجهاد الذي حض عليه الإسلام ، وإلغاؤه لنظام الدولة هو قيام الشرع الجماعي ، وتأميمه لوسائل الإنتاج هو تحريم الربا ، وتحريره للمجتمع من الطبقية هو الحج[3] . ومبادئ الإسلام جميعها كالتوحيد والعدل والمساواة والأذان والحج كلها كان ماركس يمثلها تمثيلاً واقعياً صحيحاً[4] . وكان يعي تماماً معنى قوله عز وجل ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[5] « في مبادئ فلسفته وثورته[6] .

وكيف لا يكون كذلك وهو - أي ماركس - وكل أئمة العلم المادي والطبيعي يعدّون من أئمة المتقين الموصوفين في القرآن بأنهم عباد الرحمن ، هؤلاء هم ماركس وإنجلز وداروين لأن« أئمة المتقين في فرقان محمد ﷺ هم أئمة العلم المادي وأئمة الناس الذين

---

(١) انظر : « العرب والفكر التاريخي» ص ٤٣ وانظر : مبروكة الشريف جبريل «الخطاب النقدي العربي .. » ص١٠٦ .

(٢) انظر : الصادق النيهوم « صوت الناس محنة ثقافة مزورة » ص ١٩٧ رياض الريس للكتب والنشر- لندن ١٩٨٧م .

(٣) انظر : السابق ص ١٩٨ .

(٤) السابق ص ٢٤٩-٢٥٠ .

(٥) سورة المدثر آية ٣٨ .

(٦) انظر : السابق ص ١٩٩ .

يؤمنون بالبينات المادية ، وذوي التفكير العلمي البعيد من الخرافة »[1] .

ومن هنا فالرسالة الإسلامية تسير على جناحين هما الاشتراكية والديمقراطية[2] .

والزكاة ذات المقادير هي خطوة أولى باتجاه الاشتراكية المطلقة ، والغرض منها إعداد الناس نفسياً ومادياً ليطيقوا الاشتراكية[3] ، فإذا تم عهد الاشتراكية ثم الشيوعية ، وتم محو الطبقات والفوارق فإننا نصل عندئذ إلى شريعة الأمة المسلمة التي لم تأت بعد ، وسيكون ذلك أرقى ما يمكن أن تصل إليه المدنية في جميع العصور ، وهو ما لن يحصل في المستقبل إلا بالجهد الشاق والتربية المضنية[4] .

لقد كان الإسلام في أساسه - بمنظور الخطاب العلماني الماركسي - ثورة لإعادة بناء شخصية الفرد العربي وإعادة تخطيط المجتمع العربي[5] .

ولتأمين الثورة ضد المؤامرات الرجعية الوثنية انتقل مركز الثورة ومقر قيادتها من مكة إلى المدينة[6] . وكان عمر القائد التالي للثورة مناضلاً قديماً انضم إلى الثورة أيام الهجرة الأولى إلى الحبشة [7] . أما إسلام أبي بكر وغيره من التجار الوسطيين فلأنهم قرأوا الواقع قراءة صحيحة ورأوا أن سير خط التطور يسير إلى وحدة العرب[8] .

بل إن النبي ﷺ في منظور هذا الخطاب كان أحد الحنفاء الثوار الذين ثاروا على الطبقات الثرية بسبب حالة الإعدام والفقر التي كان يعيشها ﷺ قبل نبوته[9] .

---

(١) محمد شحرور « الكتاب والقرآن » ص ٥٢٥ وانظر : الشيخ عبد الرحمن حنبكة الميداني « التحريف المعاصر في الدين » ص ٢٠٦.

(٢) انظر : الرسالة الثانية من الإسلام- محمود محمد طه ص ١٤٩ .

(٣) السابق ص ١٥٥ .

(٤) انظر : السابق ص ١٥٥ ، ١٤٧ .

(٥) انظر : د . عبد الله خورشيد البري « القرآن وعلومه في مصر » ص ١١٣- دار المعارف بمصر ١٩٦٩ .

(٦) انظر : السابق ١١٧ .

(٧) انظر : السابق ص ١٢١ .

(٨) انظر : سيد القمني « حروب دولة الرسول ﷺ » ص ١٨٨ .

(٩) انظر . السابق ص ٢٤ .

وكان الواقع الاجتماعي والثقافي للعرب يفترض ويتحرك باتجاه الوحدة ، فكانت النبوة وسيلة لتحقيق ذلك ، لأن العرب لا تقودهم إلا النبوة بسبب أنفتهم وغلظتهم[1] . فالنبوة على ذلك كانت إفرازاً ثقافياً واجتماعياً اقتضاه التطور العربي آنذاك وخطط له أقارب النبي ﷺ حيث « لم يجد الآخرون [يقصد أقارب النبي ﷺ] سوى الاهتداء إلى أنه لا حل سوى أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبياً مثل داوود»[2]. فكان ذلك عندما أعلن محمد ﷺ أنه النبي المنتظر[3] !! ، وأخذ ينادي طيف جده: أي جدي ها آنذا أحقق حلمك[4] .

لقد كان الواقع إذن مهيأ لخروج نبي ، وكانت الظروف تحتم وتفرض ظهور مصلح في الجزيرة العربية فكان محمد ﷺ هو الذي هيأته الأسباب لذلك ، هذه هي القراءة الماركسية للواقع الاجتماعي الذي كان يسير حتماً باتجاه إفراز تغيير جديد في حياة العرب[5]. هكذا تكلم العلمانيون العرب ، وهكذا تقرر الماركسية أيضاً ، « إن مسألة ظهور فرد معين لا أي فرد آخر في عصر محدد ، بل في بلد محدد هي بالطبع مسألة متعلقة بالصدفة الخالصة ، ولكننا إذا ما حذفناه سوف يكونُ دوماً بحاجة إلى بديل ، وهذا البديل سيوجد بهذه الصورة أو تلك ، سيوجد حتماً مع مر الزمن فلو لم يوجد نابليون هذا لقام غيره بمهمته »[6] .

وهكذا – وطبقاً للتحليل الماركسي – تُفسَّر أيضاً قداسة الكعبة المشرفة فهي واحدة

---

(١) انظر : السابق ص ٢٥ – ٢٦ وانظر له : « تأسيس الحزب الهاشمي » ٥٤ .

(٢) القمني « تأسيس الحزب الهاشمي » ص ٣٣ .

(٣) السابق ص ٥٤ وإشارات التعجب الأولى منه يسخر من نبوته ﷺ والثانية مني أتعجب من زندقته .

(٤) القمني « تأسيس الحزب الهاشمي » السابق ص ١٥١ – ١٥٣ .

(٥) انظر : القمني « رب الزمان » ص ٢٠٦ وانظر : د . عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٣٠ .

(٦) جان بول سارتر « قضايا الماركسية » ص ٣٩ ترجمة : جورج طرابيشي- منشورات – دار الآداب – بيروت ط ١ / ١٩٦٥ م.

من جملة كعبات كانت منتشرة في الجزيرة العربية، وتَميُّزها عن غيرها كان بسبب تحول الطرق التجارية إليها، وقبول مكة لوضع أرباب الآلهة الأخرى في الكعبة مما أدى إلى سيادتها واستئثارها فيما بعد بالقداسة(١). فالقضية إذن ليست أكثر من انعكاس اقتصادي، أليس ماركس هو الذي يقرر أنه «مع تغير الأساس الاقتصادي يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي»(٢). وأنه «لا يجب البحث عن مفتاح التاريخ في أدمغة الناس وآرائهم وأفكارهم، بل في علاقات الإنتاج والقوانين الاقتصادية والموضوعية التي تعمل مستقلة عن إرادة الناس»(٣).

وهكذا يتوالى الإسقاط الماركسي على الإسلام فلأن «الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية هي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة»(٤)، فإن تحريم القتال في الأشهر الحرم كان من أجل الحفاظ على وسائل الإنتاج الاقتصادي من الدمار الكامل(٥). والبحث عن دين إبراهيم عليه السلام كان بحثاً عن الهوية الخاصة للعرب الذين يتهددهم الخطر الاقتصادي النابع من ضيق الموارد الاقتصادية(٦).

أما الأحناف فقد كانوا تجسيداً لنزوع ما لاتجاه جديد في رؤية العالم في هذه الثقافة يبحث عن الوحدة والهوية وتحقيق الذات، وكان محمد ﷺ جزءاً من هذا الاتجاه، ومعبراً عن هذا النزوع، ومجسداً لكل هذه الأحلام والطموحات(٧) «كان محمد ﷺ قد تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن

---

(١) انظر: القمني «حروب دولة الرسول ﷺ» ص ١٤.

(٢) لينين وماركس وإنجلز «الماركسية» ص ٢٠. دار التقدم، موسكو وانظر: منصور أبو شافعي «مركسة الإسلام» ص ٢٨- نهضة مصر- سلسلة في التنوير الإسلامي ١٩٩٩ م.

(٣) جورج بوليترز «أصول الفلسفة الماركسية» ص ٣٥.

(٤) انظر: نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص» ص ٧٢.

(٥) انظر: السابق ص ٧٣.

(٦) انظر: نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص» ص ٧٣ وانظر د: محمد عمارة «التفسير الماركسي للإسلام» ص ٣٦، ٣٧.

(٧) انظر: نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص» ص ٧٢ - ٧٤.

حركة الواقع ، بل إنسان تجسدت في داخله أشواق الواقع وأحلام المستقبل »[1]. وهكذا قررت الماركسية أنه « ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم »[2] ، و « ليست حركة الفكر سوى انعكاس لحركة الواقع بعد أن انتقلت إلى دماغ الإنسان »[3] .

وهكذا نجد المقولات الماركسية تشكل الخلفية الحقيقية للخطاب العلماني في قراءته للإسلام والقرآن فنلاحظ :

- جدلية البنى التحتية والفوقية في النصوص التالية : « ولم يكن لهذا البحث أن يتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية ، وهي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة »[4]. وذلك من منظور «أن البنى التحتية ، والفوقية تتفاعل في جدلية معقدة»[5] .

- التفسير الاقتصادي للعلاقات الاجتماعية وذلك يتجلى في : اعتبار البحث عن دين إبراهيم بحثاً عن الهوية الخاصة بالعرب ، وحماية للذات من الحاجة الاقتصادية[6] .

- نفي النفي وذلك حين يقرر الخطاب العلماني أنه « ليس معنى القول إن محمداً ﷺ ابن الواقع ونتاجه أنه نسخة كربونية من صورة العربي الجاهلي ... إن الواقع الذي ينتمي إليه محمد ليس بالضرورة هو الواقع المسيطر فالواقع ... يحتوي في داخله وفي بنائه الثقافي

---

(١) السابق ص ٧٤ .

(٢) جورج بوليترز « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٢٧٥ .

(٣) السابق ص ٢٧٩ وانظر : د . الطاهر لبيب «سوسيولوجيا الثقافة» ص٢٨ - دار الحوار للنشر والتوزيع - سوريا اللاذقية ط ٣ / ١٩٨٧م وانظر : طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٥٣ .

(٤) نصر حامد « مفهوم النص » ص ٧٢ وانظر : محمد عمارة « التفسير الماركسي للإسلام » ص ٣٦ ، ٣٧ وإلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٣١ .

(٥) نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٦١ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص القرآني » ص ١٣١ .

(٦) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٧٢ و د . محمد عمارة « التفسير الماركسي للإسلام » ص٣٧ وإلياس قويسم « إشكالية قراءة النص القرآني » ص١٣١ .

نمطين من القيم : النمط السائد المسيطر ، ونمط القيم النقيض الذي يكون ضعيفاً خافت الصوت ، لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد ، وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيراً عن قوى اجتماعية وعن صراعات اقتصادية واجتماعية »[١].

هذا ما قرره الخطاب العلماني وهو ذاته الذي تقرره الماركسية حين تؤكد أن « الظاهرة الجديدة التي تبرز في الطبيعة والمجتمع تمر هي أيضاً في طريقها الطبيعي ، أي أنها مع مرور الزمن تهرم وتخلي المكان لظاهرات وقوى أكثر جدة منها ، وإذا كانت في السابق قد نفت القديم لكونها جديدة ، فإنها أصبحت الآن هي نفسها قديمة يجري نفيها من قبل ظاهرات أفتى منها وأجدى وأقوى ، وهذا هو نفي النفي »[٢].

وأيضاً : « يوجد في كل مرحلة من مراحل التاريخ في جميع المجتمعات جنباً إلى جنب أفكاراً مختلفة متناقضة ، لأنها انعكاس لتناقضات المجتمع الموضوعية ، ومع ذلك فلا تتساوى هذه الأفكار في القيمة، منها ما يصبو إلى الإبقاء على المجتمع في أوضاعه القديمة، ومنها ما يسعى إلى تجديد هذا المجتمع »[٣]. وهو ذاته الذي يؤكده ماركس حين يقرر أننا « لا نستطيع الحكم على عصر من العصور بناء على وعيه لنفسه ، وحدها التناقضات بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج تؤلف الأسباب الموجبة أي القوى المقررة الحاسمة»[٤].

وهكذا فالأفكار الجديدة - في الماركسية- تتولد كحل لتناقض موضوعي نشأ في المجتمع ، لأن الدافع على كل تغيير هو التناقض ، ونمو هذه التناقضات داخل مجتمع معين يثير مهمة حلها عند اشتدادها ، فتظهر حينئذ الأفكار الجديدة كمحاولة لحل هذه

---

(١) نصر حمد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٦٨ وانظر : د. عمارة « التفسير الماركسي » ص ٥٧ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص القرآني » ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٢) بودوستنيك وياخوت « عرض موجز للمادية الديالكتيكية » ص ١٠٤ .

(٣) جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ١٢٢ .

(٤) معن زيادة « الموسوعة الفلسفية العربية » ١ / ١٦٠ مادة نفي النفي وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص القرآني » ص ١٣٢ .

التناقضات[1] . ذلك لأن قانون نضال الأضداد هو الدافع لكل تغيير ، وهو وراء كل حركة ، وطبقاً لهذا القانون يتم تفسير كل التطورات التي تنشأ في الوجود والتي تطال الإنسان والعقل والمجتمع[2] .

وبذلك يتم فهم التطور الذي حصل في المجتمع العربي طبقاً لقوانين المادية الجدلية ، والمادية التاريخية بعيداً عن أي ميتافيزيقا تنظر إلى تاريخ المجتمعات على أنه عبارة عن خليط من العوارض التي لا سبب لها[3] ، فالمادية الجدلية هي وحدها التي تحمل جواباً علمياً على مشكلة الوعي كما أنها تتيح لنا فهم أصل الأفكار وعملها ، وفهم النظريات الاجتماعية والآراء السياسية[4].

هذه هي الرؤية الماركسية الجدلية التي يراد لها أن تحكم الوجود بكل ذراته ، وتفسر كل أسراره فـ « الطبيعة بحذافيرها من الجزئيات الدقيقة إلى الأجسام الضخمة ، ومن حبة الرمل إلى الشمس أو من الخلية الأولى إلى الإنسان ، كلها رهينة بدوام الظهور والاختفاء ، هي في جريان لا ينقطع ، وفي حركة وتبدل دائمين »[5] . **وهكذا يتم تفسير الوحي .**

* * *

(١) انظر : جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٣٤٩ .

(٢) انظر : جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ١٢٣ .

(٣) السابق ص ٦٣ .

(٤) انظر : السابق ص ٣٢٤ .

(٥) انظر : عبد الكريم « تمهيد في علم الاجتماع » ص ٤٩٦ نقلاً عن يوسف الصيداوي « بيضة الديك » ص ١٠٣ .

المبحث الثاني
المركسة والوحي

المطلب الأول : الوحي الطبيعي والوحي الإنساني :

لقد قلنا بأن المركسة جزء من الأنسنة إلا أنه في حين تؤكد الأنسنة على الإنسان والتفسير الإنسي أو الشعوري أو اللاشعوري أو المرضي أو غير ذلك للوحي ، فإن الماركسية تؤكد على الواقع .

إنها الرؤية المادية التي تجعل المادة كل شيء ، ومن ثم فالواقع من نتاج المادة[1]. والمادة هي الواقع الأول[2]. والفكر ظهر بعد المادة ، وهو نتاج مادة أكثر تطوراً وتقدماً[3]. فالمادة هي المعطى الأول ، لأنها مصدر الأحاسيس والتصورات والوعي ، بينما الوعي معطى ثان لأنه انعكاس المادة والكينونة ، وينتج الفكر عن المادة متى بلغت هذه المادة درجة عالية من الكمال في تطورها[4]. وهكذا – كما رأينا – فـ«ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم »[5] . وعلى ذلك « ليست حركة الفكر سوى انعكاس لحركة الواقع بعد أن انتقلت إلى دماغ الإنسان »[6].

إنه عكس وقلب للنظرية الهيجلية – كما أشرنا سابقاً – حيث أكدت الماركسية على أن أفكار الذهن انعكاس للأشياء بدلاً من أن تكون الأشياء انعكاساً للفكر المطلق يقول ماركس : « أما أنا فأعتقد على العكس أن حركة الفكر ليست سوى انعكاس لحركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان »[7].

---

(١) انظر : روجيه جارودي « النظرية المادية في المعرفة » ص ٥ .

(٢) انظر : السابق ص ٢٩ .

(٣) انظر : السابق ص ٣٢ .

(٤) انظر : حورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٢٥٩ .

(٥) السابق ص ٢٧٥ والقول لماركس وانظر : الطاهر لبيب « سوسيولوجيا الثقافة » ص ٢٨ .

(٦) السابق ص ٢٧٩ بوليتزر والقول لماركس .

(٧) ماركس « رأس المال » ١ / ٤٦ ترجمة : فالح عبد الجبار وغانم حمدون وآخرون دار ابن خلدون- بيروت ط ١ / ١٩٨١م وانظر : جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٤٥ .

من هذا المنطلق اتجه الخطاب العلماني يؤسس رؤيته للوحي ، وهذه هي الركيزة الأساسية التي يستند إليها ، أما المداخل التي رأيناها كالنسخ وأسباب النزول والمقاصد وغيرها فليست إلا تبريرات للماركسية المتجذرة في بنية هذا الخطاب وكينونته فهو يؤكد أن « الوحي واقع متحقق ، والواقع وحيٌ متحقق »[1] وهو قول يمكن تأويله بأنه يقصد أن الوحي ينزل لمصلحة الإنسان والواقع ولكنه يضيف : « ويكون العيب كل العيب في جعل الوحي مطلقاً خارج الزمان والمكان أو حرفاً في نص مدون »[2] ، وذلك ليؤكد أن الغيب يجب أن يُنفى عن مفهوم الوحي لتكتمل مركسته وتزاح قداسته . ثم يؤكد ذلك عندما يعدّ الواقع له الأولوية على النص « لأن البشر يتكلمون والله يسمع ويستجيب ، الناس يتحادثون والله يرد ... كلام الله إذن استجابة لكلام البشر ... فالوحي والواقع صنوان على مستوى الصياغة اللغوية ، وعلى مستوى الاهتمامات الفعلية »[3] . ولا يبقى أي فرق بين الوحي والواقع حين يقول : « الوحي نظر مؤسس في الواقع ، والواقع وحي مؤسس في النظر »[4] .

ثم يتحوّل الوحي إلى مجرد مشروع « الوحي مشروع عمل ، والعمل وحي متحقق ؛ والوحي إمكانية تحولت إلى واقع ، والواقع هو تحقق فعلي لإمكانية الوحي »[5] .

وعندما يصبح الوحي مشروع عمل فذلك يعني أنه مجرد اقتراحات قابلة للصواب والخطأ ومدى النجاح في معالجة الواقع إنه « يقترح معنى للوجود وهو معنى قابل للمراجعة والنقض »[6] ، ذلك لأن نصوص الوحي ليست كتاباً أُنزل مفروضاً من عقل إلهي مرة واحدة ليتقبله جميع البشر ، بل هو مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية

---

(١) حسن حنفي «هموم الفكر والوطن» ١/ ٢٣ مقال بعنوان « الوحي والواقع : دراسة في أسباب النزول» .
(٢) السابق نفسه .
(٣) السابق ١ / ٢٦ .
(٤) السابق ص ١ / ٤٦ .
(٥) السابق ١ / ٥٠ .
(٦) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٨٥ .

التي تزخر بها حياة الفرد أو الجماعة ، وكثير من هذه الحلول لم تكن بادئ الأمر مُعطاة من قِبل الوحي ، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ، ثم أيدها الوحي وفرضها[(١)] .

فالوحي ليس عطاء بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له[(٢)] .

هذا هو مفهوم الوحي فهو لا يتجاوز الفعل الانفعالي الذي يشعر به الإنسان حينما تواجهه مشكلة في حياته ، وهي خاصية تسري على الإنسان العادي كما تسري على صاحب الرسالة ، ومن هذا المنظور الوضعي للوحي تصبح الرسالة الإلهية ذات صبغة تاريخية ، فهي ليست إلا نتاجاً لمجتمع معين وثقافة معينة وواقع معين ، وبحيث يصبح الإنسان هو المشكاة الوحيد ة للوحي لا يشاركه في هذه المهمة إلا الواقع ، لأن مهمة الوحي كانت هي إضفاء الشرعية على ما يهواه الإنسان ويرغب به[(٣)]، « لأن البشر يتكلمون والله يسمع ويستجيب ، الناس يتحادثون والله يرد ... كلام الله إذن استجابة لكلام البشر »[(٤)] .

الأصل في هذه الرؤية هو المحسوس والمادة : الإنسان والواقع ، ومن خلالهما يتم تفسير النبوة « فالنبوة التي تتحدث عن إمكانية اتصال النبي [ﷺ] بالله ، وتبليغ رسالة منه هي في الحقيقة مبحث في الإنسان ، كحلقة اتصال بين الفكر والواقع ، وأن الإنسان ذو رسالة يحققها ، ويبلغها للأجيال القادمة ، وأن الإنسان له تاريخ هو تاريخ الوحي ، وإنزاله على فترات لتطور الوعي الإنساني حتى استقلاله النهائي ، وأن الوحي يمكن عقله ويمكن تحقيقه ، ويمكن أن يكون نظاماً مثالياً تجد فيه الطبيعة كمالها »[(٥)] . فالوحي نزل «بناء على نداء الواقع ، واكتمل بناء على تطوره ، وأعيدت صياغته طبقاً لقدراته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ ، وهي عملية جدلية بين الفكر والواقع ... الواقع

---

(١) انظر : حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ١١٥ .

(٢) انظر : حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ١١٤ – ١١٥ .

(٣) انظر : هوماس « القراءة الجديدة » ص ١٠١ .

(٤) حسن حنفي الوحي والواقع : دراسة في أسباب النزول ضمن كتابه « هموم الفكر والوطن » ١ / ٢٦ .

(٥) حسن حنفي « دراسات إسلامية » ص ٣٠٢ وانظر « التأويل في مصر » ص ٣٥٩ .

الذي ينادي على الفكر ويطلبه ، والفكر يأتي مطوِّراً للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي ، ثم يعود الواقع فينادي فكراً أدق وأحكم حتى يتحقق الفكر ذاته ، ويصبح واقعاً مثالياً يجد فيه الواقع الطبيعي كماله »[1].

ويصبح بذلك الوحي تعبيراً عن الطبيعة الإنسانية ، مفهوم لا ينكر النبوة بل يعني استمرارها ودوامها عن « طريق نزوع الطبيعة ، فالطبيعة هي الوحي ، والوحي هو الطبيعة ، وكل ما يميل إليه الإنسان هو الوحي ، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة ، الوحي والطبيعة شيء واحد ، ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر ، والنبوة دائمة ، ولكننا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة »[2] .

وهكذا يتجلى أن الإنسان والواقع هما الأساس لعملية الوحي، والإنسان يقابل العقل، والواقع يقابل التجريب، ومادام الأمر كذلك « فالعقل والتجريب سابقان على النبوة ، بل والطريق إليها ، كما أن العقل والطبيعة سابقان على النظر إلى الله والطريق إليه »[3].

وهكذا يتم تحييد الغيب كما حَيَّدت الماركسيةُ الميتافيزيقا ، لأنها بنظرها تنكر التغير ، وتتنكر للواقع[4]، وتعجز عن تفسير كل جديد ، وتبرر كل ما تعجز عنه بأنه مظهر من مظاهر الإعجاز الإلهي[5]. وبذلك يفوتها جوهر الواقع الذي هو تغير مستمر ، وتحول دائم[6] . ولذلك تتعارض الجدلية الماركسية مع الميتافيزيقا من كل ناحية [7] ، كما يتعارض الوحي مع العقل والواقع في الخطاب العلماني[8] .

---

(١) «من العقيدة إلى الثورة» ٢ / ٥٠٤-٥٠٥ وانظر : نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني» ص ١٨٨ .

(٢) حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ١٥٢ - ١٥٣ .

(٣) السابق ٤ / ٣٣ وانظر : أبو طالب حسنين « التأويل في مصر » ص ٣٥٩ .

(٤) انظر : بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٧٢ .

(٥) انظر : السابق ص ٩٨ .

(٦) انظر : السابق ص ٣٦ .

(٧) السابق ص ٤٠ .

(٨) لقد مر معنا نصوص في هذا في أماكن سابقة ونضيف إلى ذلك قول حسن حنفي « لا سلطان إلا للعقل ، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه » حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ٤٥ وانظر :

وهكذا كما قررت الماركسية أن المادة هي المعطى الأول والوعي معطى ثانوي تابع لها[1]، يقرر الخطاب العلماني أن الواقع هو المعطى الأول والوحي تابع له .

المطلب الثاني : التنوير يعني المركسة :

كما انتُقد فيورباخ من قبل تلميذه ماركس لأن نقده للدين كان نقداً نظرياً ولم يتخلص من المطلق الذي يؤدي إلى تغريب الإنسان[2] فقال ماركس : « إن فيورباخ لا يرى أن الشعور الديني هو بالذات نتاج اجتماعي ، وأن الفرد المجرد الذي يتناوله بالتحليل إنما ينتمي في الواقع إلى شكل اجتماعي معين »[3] كذلك يُنتقَد حسن حنفي من قبل تلميذه نصر حامد أبو زيد لأنه يميل أحياناً إلى اتجاه التوفيق بين العقل والنقل أو التراث والتجديد[4] فمشروعه لذلك مجرد إعادة طلاء وليس إعادة بناء[5]، لأنه يحطب أحياناً في حبل اليمين - الاتجاه السلفي - ويتحد به اتحاداً مذهلاً[6]، ولذلك فهو بنظر - أبي زيد - أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح[7].

وأوجه النجاح التي حققها حسن حنفي - بنظر أبي زيد - جميعها إذا تأملنا فيها وجدناها تنضح بالمركسة التي تحرِّك الخطابين البوزيدي والحسنفي ، فما هي أهم النجاحات التي حققها حنفي بنظر أبي زيد ؟

جورج طرابيشي « المثقفون العرب والتراث » ص ٢٤٥ »إن النص لا يثبت شيئاً بل هو في حاجة إلى إثبات » من العقيدة إلى الثورة ١ / ٣٩٥ وانظر : جورج طرابيشي المثقفون العرب والتراث » ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(١) انظر : بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٢١٥ .

(٢) انظر : جيمس كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٧ ، ٣٦٠ وانظر : زكريا فايد «العلمانية ، النشأة والأثر » ص ٤٦ وانظر : مراد وهبة « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ٣٢٨ .

(٣) ماركس وانجلز « حول الدين » ص ٥٥ ترجمة حافظ يس ، بيروت- دار الطليعة ط ٢ / ١٩٨١م ، وانظر إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٠٩ .

(٤) انظر : نصر حامد « نقد الخطاب الديني » ص ١٧٩.

(٥) انظر : السابق ص ١٦٩ ، ١٨٥ .

(٦) السابق ص ١٩٠.

(٧) السابق ص ١٨٥ .

١ – تأويل عقيدة الألوهية على أساس أنها محاولات من الإنسان لتجاوز اغترابه في العالم ، فيخلق في الشعور كائناً من ذاته على غرارها بعد أن يضفي عليه كل صفات الكمال في صورتها المثالية[١] . إنها محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى إنتروبولوجيا ، والإلهيات إلى إنسانيات[٢] .

نعم ألم يقل ماركس « إن الإنسان هو الذي يصنع الدين ، وليس الدين هو الذي يصنع يقيننا ، إن الدين هو وعي الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته ، أو الذي فقدها ، لكن الإنسان ليس كائناً مجرداً جاثماً في مكان ما خارج العالم ، الإنسان هو عالم الإنسان والدولة المجتمع ، وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين الوعي المقلوب للعالم »[٣] . ومعنى هذا النص أن زوال الاغتراب عن الإنسان لا يزول بالنقد النظري ، وإنما بالنضال ضد الظروف المولدة له ، يعني النضال ضد الظروف المولدة للدين[٤] .

٢ – تأكيد تاريخية الوحي وتحويله إلى خبرة بشرية وعلم إنساني ، والتأكيد على علاقة الوحي بالواقع[٥] « ولا يهمنا في النبوة طريقة الاتصال : الوحي ، أو الرسول أو من وراء حجاب ... ما يهمنا هو الرسالة ذاتها التي بها صلاح العباد »[٦] . وليس مهماً في النبوة مصدرها أو أداتها أو المعجزة لأنها واقعة تاريخية ، والبعد الأفقي هو الأهم ، النبوة الرأسية ليست جزءاً من النبوة أي من السمعيات ، بل هي جزء من الإلهيات أي العقليات في صفتي الكلام والإرادة[٧] .

---

(١) انظر : حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ١ / ٤٥٨ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ و ٢ / ٦٢ ، ١١٣ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٤٣٤ ، ٥٦٢ ، ٥٩٠ ، ٦٠٢ – ٦١٠ ، ٦٤٠ وما بعدها و ٣ / ٦ .

(٢) انظر : نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٨٦ .

(٣) ماركس وإنجلز « حول الدين » ص ٣٣ . وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٠٩ .

(٤) انظر : مراد وهبة « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ٣٢٩ .

(٥) انظر : نصر حامد « نقد الخطاب الديني » ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٦) حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ٢٣ ٢٤ .

(٧) السابق ٤ / ٣٩ .

هذا التركيز على البعد الأفقي في النبوة من شأنه أن يوصل إلى صياغة علمية إلى حد كبير لجدلية الوحي / الواقع ، وهي الجدلية التي يغفلها الخطاب السلفي بالتركيز على البعد الرأسي[1] « وهكذا يكاد الخطاب اليساري أن يحول الوحي إلى الطبيعة ، ويرد الميتافيزيقي إلى الفيزيقي ، ويبلور فهماً تنويرياً للعقيدة والوحي »[2] .

وهكذا تبدو الصياغة العلمية والتنويرية للوحي عند حنفي - بنظر أبي زيد - هي في رد الغيبي إلى المادي ، واللامحسوس إلى المحسوس .

ولكن تظل مؤشرات النجاح في هذا المنهج الحسنفي بنظر أبي زيد - مؤشرات جزئية متناثرة، صحيح أنها خطوة تقودنا في اتجاه التنوير، لأنها أسهمت في خلخلة كثير من الثوابت والمسلمات المستقرة في وعينا الديني[3] . إلا أن أبو زيد يأمل أن تؤدي انتقاداته لحسن حنفي ليس إلى التنوير فقط بل إلى التثوير[4] وبذلك لا يكتفي الخطاب البوزيدي فقط بإحداث الخلخلة في بنية الخطاب الديني ، لأنه يطمح إلى تحقيق حلم شيخه في الانتقال « من العقيدة إلى الثورة »[5] .

المطلب الثالث : الوحي والقرآن منتَجان ثقافيان :

وهكذا يريد نصر حامد أبو زيد أن يدفع بأطروحة أستاذه حسن حنفي إلى آخر تخوم المركسة ، فلا يترك وراءه شيئاً من الظواهر الوجودية إلا ويخضعه لمقولات الماركسية في أسبقية الواقع على الفكر وصراع الأضداد وقانون الجدلية ، وهذه المقولات تصبح هي العقلانية الحديثة ، والفهم العلمي للدين ، والفهم التنويري له ، وتنتقل المرجعية «اللاهوتية في الفكر إلى المرجعية الإنسانية ، أي العقلانية الدهرية ، وإذا كانت معقولية العالم القديم نابعة من أسبقية الوعي على الواقع ، والروح على المادة ، وكان إنتاج المعارف

(١) انظر : نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٨٨ .

(٢) السابق ص ١٨٩ .

(٣) انظر : نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٤) انظر : السابق ص ١٩٣ .

(٥) السابق ص ١٩١ .

العلمية يخضع بالضرورة لإنتاج المفاهيم الأولى الكونية والدينية ، فإن معقولية العالم الحديث نابعة من أسبقية الواقع على الوعي ، والتجربة على التأمل ، والاستقراء على الاستدلال ، والتحليل على التركيب »[1] .

وما دام إنجلز قال بأن « الأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية »[2] . وما دام ماركس قال بأن البشر هم « منتجو تصوراتهم وأفكارهم »[3] فإن نصر حامد أبو زيد ذهب يبحث في الواقع العربي عن مبررات لمركسة الوحي ، وجعله إنتاجاً بشرياً صدر من الواقع ، ولكن بصورة أفضل ، نتيجة لقوانين الجدل وصراع الأضداد والنفي الماركسية .

يستند أبو زيد أولاً على مفهوم الخيال كما فعل الفلاسفة لجعل النبوة قريبة وفي متناول الإنسان ، وليكون الفرق بين النبي وغيره من البشر أصحاب المخيلة القوية فرقاً في الدرجة وليس في النوع أو الكيف[4] . « فالأنبياء والشعراء والعارفون قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء ، وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها ، فالنبي يأتي على رأس قمة الترتيب ، يليه الصوفي العارف ، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب »[5] .

وبهذا الشكل تصبح النبوة مندمجة في الواقع ، فهي إحدى التجليات المشتركة بين البشر ، والتي يمكنهم عن طريقها التواصل بشكل أكثر عمقاً مع العالم الخارجي ، والفارق بين البشر في هذه الإمكانية هو في مدى قوة المخيلة وضعفها ، فهو فارق في الدرجة وليس في النوع ، كما قرر قبل ذلك حسن حنفي بشأن الفارق بين الكلام الإلهي

---

(١) برهان غليون « اغتيال العقل » ص ٢٣٠ دار التنوير- بيروت- د . ط / د . ت .

(٢) انظر : فردريك إنجلز « لودفيغ فيورباخ » ص ٣٨ .

(٣) انظر : ماركس « الإيديولوجيا الألمانية » ص ٣٠ نقلاً عن الموسوعة الفلسفية العربية مادة : المادية التاريخية . وإلياس قويسم ص ١٠٨ .

(٤) انظر : أبو زيد « مفهوم النص » ص ٥٦ وانظر : د . عمارة « التفسير الماركسي للإسلام » ص ٥٥ .

(٥) نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٥٦ .

والكلام البشري[(١)] . والنبوة على ذلك « لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة ، ويمكن أن يفهم الانسلاخ أو الانخلاع في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة »[(٢)] .

وبما أن « سوسيولوجيا الثقافة هي تحليل طبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكري ومعطيات البيئة الاجتماعية ، وتحديد وظائف هذا الإنتاج في المجتمعات ذات التركيب التنضيدي أو الطبقي »[(٣)] فإن أبو زيد ذهب يبحث عن أنماط ثقافية سائدة في المجتمع العربي ليدمج فيها ظاهرة الوحي والنبوة ، بحيث تصبح مثلها مثل الأنماط الأخرى من إنتاج المجتمع ، وإفراز الثقافة . وبما أن محمداً ﷺ « المستقبل الأول للنص ومبلغه كان جزءاً من الواقع والمجتمع ، وكان ابن الواقع ونتاجه »[(٤)] فإنه لا وجود لشيء مفارقٍ للواقع ، أو يتعالى عليه « فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً »[(٥)] .

ومن هنا ذهب أبو زيد يؤكد على أن « ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي ، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجِنّ هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها ، ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية ، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملَك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري . وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه ، بل كانت

---

(١) انظر : حسن حنفي «الوحي والواقع : دراسة في أسباب النزول » ضمن كتابه « هموم الفكر والوطن » ١ / ٢٤ .

(٢) نصر حامد « مفهوم النص » ص ٥٩ .

(٣) الطاهر لبيب « سوسيولوجيا الثقافة » ص ٢٤ .

(٤) نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٥) نقد الخطاب الديني « ص ١٣٠ .

جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها و تصوراتها »[1] . « لقد ظل هذا التصور تصور اتصال البشر بعالم الجن أو العوالم الأخرى بصفة عامة جزءاً من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الإسلامية ، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة »[2] . وعليه فـ« العلاقة بين النبوة والكهانة في التصور العربي أن كليهما وحي ، وفي هذا كله تصبح ظاهرة الوحي ظاهرة غير طارئة على الثقافة ولا مفروضة عليها من خارج »[3] . ومن ثم فإن « إلغاء الكهانة يؤدي إلى إلغاء الأساس الوجودي وكذلك المعرفي لظاهرة النبوة »[4] .

هكذا ينقِّب أبو زيد ويبحث عن جذور ثقافية في البيئة العربية ليفسر من خلالها ظاهرة الوحي ، وقد عثر على ظاهرتي الشعر والكهانة ويبدو « أن الوحي عنده لم يكن ليقع أو يُحترَم أو يُتّبع لو لم تكن هناك جذور مثالية مثبتة في الذهنية العربية ، هذا هو الشرط الأساسي لقبول فكرة نزول الوحي على الرسول ﷺ ، فالشرط المادي الاجتماعي أصبح له حضور أساسي في قبول فكرة الوحي ... إن هذا التفسير لظاهرة الوحي هو تفسير ظهوراتي بمعنى أنه يقف على أرضية الإمبيريقية المؤلِّهة لأقنوم الواقع المادي ، هذا يفضي به إلى الالتحام بالمنهج الديالكتيكي الماركسي »[5] .

إنه منهج التفسير الاجتماعي التاريخي الدوركايمي الذي يبدأ بتفسير الظاهرة من خلال أشكالها البدائية ثم الصعود إلى الحالة الراهنة يقول دوركايم : « في كل مرة نحاول تفسير ظاهرة إنسانية مأخوذة في لحظة محددة من الزمن ، سواء أكان الأمر متعلقاً بمعتقد

---

(١) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٣٨ وانظر : د : عمارة « التفسير الماركسي » ص ٥٦ وانظر « التأويل في مصر » ص ٤٧٤ .

(٢) انظر أبو زيد « مفهوم النص » ص ٤١ .

(٣) السابق ص ٤٤ .

(٤) السابق ٤٤ ، ٤٥ .

(٥) إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٦ .

ديني أو بقاعدة أخلاقية أو بأمر قانوني أو بفن جمالي أو بنظام اقتصادي ، فإنه يجب أن نصعد إلى شكله الأكثر بدائية وبساطة ، وأن نفتش عن الخصيات التي تتحد بواسطتها الظاهرة في تلك اللحظة من وجودها ثم أن تبرر كيف تطورت وتعقدت وأصبحت على ما هي عليه في ذلك الوقت بالذات »[1] .

إنه أقنوم ماركسي يؤمن به أبو زيد وهو « أولوية الواقع على الفكرة ، وأولوية الممارسة على النظرية »[2] وحيثما بحثت في مؤلفاته تجد النصوص تكرر هذا الاتجاه وهو موقف مناقض تماماً للفكر السلفي الأصولي ومضاد له ، لأن الوحي عنده انعكاس للحركة الواقعية ، أما في الفكر السلفي فالوحي غيب وهو فوق الواقع ، ومتعالي عليه وموجه له[3] .

وبذلك يكون الخطاب العلماني البوزيدي أقام قطيعة مع الفكر السلفي ومصادمة له لكي يظل وفياً لشيخه ماركس ومخلصاً لرؤيته المادية ، والإخلاص قائم - كما رأينا - على مستوى التطبيق كما أنه قائم على مستوى المنهج ، فالمنهج الذي يميز أبو زيد نفسَه به عن الخطاب الديني كما يقرر هو حين يقول : « إن مثل هذا المنهج [يقصد المنهج السلفي] إن اكتملت له أدوات البحث المنهجي من الدقة والاستقصاء بمثابة ديالكتيك هابط ، في حين أن منهج هذه الدراسة [يقصد دراسته هو] بمثابة ديالكتيك صاعد »[4] .

« إذن إن الطريقة التفسيرية الديالكتيكية عند نصر حامد أبو زيد لا تختلف من حيث الأساس فحسب عن الطريقة التفسيرية السلفية ، بل إنها ضدها تماماً ، فحركة الوحي التي يشخصها الفكر السلفي تنحدر من أعلى إلى أسفل ، بمعنى أن الغيب أو الميتافيزيقا يصبح هو صانع للواقع ، ويغدو الواقع ضمن هذه المنظومة [صورة عن المطلق والمتعالي] بينما في نظر نصر حامد أبو زيد فعلى النقيض من ذلك فحركة الوحي ليست سوى

---

(١) نقلاً عن إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٦ .

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية ٢ / ٢ مقال : الواقعية ص ١٤٦٣ ، ١٤٧٤ قويسم ص ٢٠٢ .

(٣) انظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٧ .

(٤) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٩ .

انعكاس للحركة الواقعية »[1] . وهو نفس ما ارتضاه شيخه حسن حنفي حين تقبل الوحي الأفقي ورفض الوحي الرأسي[2] .

إنه نفس المنهج الذي يتبناه ماركس لمناهضة المنهج الهيجلي عندما يقول : « إن طريقتي الديالكتيكية لا تختلف من حيث الأساس فحسب عن الطريقة الهيغلية ، بل هي نقيضها المباشر ، فهيغل يعدّ أن عملية التفكير التي جعل منها ذاتاً قائماً بنفسه أطلق عليها اسم «الفكرة» هي خالق العالم الواقعي ، وهذا العالم الواقعي لا يمثل سوى الظاهرة الخارجية لتجلي الفكرة ، أما عندي فالأمر معكوس إذ ليس المثالي سوى انعكاس وترجمة للعالم المادي في الدماغ البشري »[3] « فالوعي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي ، ووجود البشر هو تصور حياتهم الواقعية ... وعلى النقيض من الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض ، فإن الصعود يتم هنا من الأرض إلى السماء »[4] .

ومما أخذه ماركس على فيورباخ - كما رأينا - أنه وإن رأى أن الإنسان أنتجته الطبيعة ، إلا أنه لم يستطع أن يعدّ الإنسان منتِجاً يحول الطبيعة ، فكانت جدليته ميكانيكية حتى جاء ماركس فاعتبر الإنسان منتَجاً طبيعياً ، وهو في نفس الوقت منتِج للطبيعة يقوم بتحويلها وتطويرها[5] .

هذه الجدلية الماركسية يستعيرها أبو زيد ليُسقطَها على النص القرآني حين يقول: « إن

---

(١) إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٢٣ . وقارن مع ماركس « رأس المال » ص ٢٢ وجورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٤٥ .

(٢) حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ٣٩ .

(٣) انظر ماركس « رأس المال » ١ / ٤٦ ترجمة : فالح عبد الجبار وغانم حمدون وآخرون دار ابن خلدون- بيروت ط ١ / ١٩٨١م وانظر جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٤٥ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٢٣ .

(٤) انظر : ماركس وآخرون « الأيديولوجيا الألمانية » ص ٣٣ وانظر : مبروكة الشريف جبريل « الخطاب النقدي » ص ٧٤ .

(٥) انظر : جورج بوليتزر « أصول الفلسفة المركسية » ص ٣٨٨ .

النص في حقيقته وجوهره منتَج ثقافي ، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة »[1] ثم يضيف « لكن القول بأن النص منتَج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال ، وهي مرحلة صار النص بعدها منتِجاً للثقافة »[2]. ويعيد التأكيد على هذه الجدلية في مكان آخر حين يقول : « وعلى ذلك يمكن القول إن النصوص ترتبط بواقعها اللغوي والثقافي فتتشكل به من جهة ، وتبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللغة والثقافة والواقع من جهة أخرى »[3]. وهو بذلك « يتجاوز النفي الهيجلي الذي يرسم ملامحه في الفكر وفي المجرد المتعالي إلى الفكر الماركسي الذي يستثمر هذه المقولة في الحقل الاجتماعي ، ويعمد إلى تعميمها على جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية »[4] .

ذلكم هو النفي الماركسي قانون تطور الطبيعة والتاريخ والفكر[5]، الذي يلجأ إليه أبو زيد لمناهضة الفكر الإسلامي، ومعارضة الفكر السلفي الأصولي، مدّعياً أنه يؤسس لوعي علمي، وأنه يخشى من خطر التشويش الأيديولوجي[6]. بينما هو في الحقيقة غارق إلى أذنيه في متاهات الأيديولوجيا ، لأن لديه هواجس أساسية تحركه منها ألا « يقع فيما وقع فيه القدماء »[7]. ومنها أن المنهج الوحيد الذي يمكّن من فهم النص هو منهجه اللغوي الأدبي الذي يسلكه[8] القائم على أساليب الدرس العلمي[9] ، بينما ينفي الآخرين ومناهجهم إلى دائرة الرجعية والتخلف[10] .

(١) نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٧ .

(٢) السابق ص ٢٨ .

(٣) أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ٢٠٤ .

(٤) إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٣٢ .

(٥) انظر : معن زيادة « الموسوعة الفلسفة العربية » ١ / ١٦٠ مادة . نفي النص .

(٦) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٦ .

(٧) السابق ص ٣٠ .

(٨) انظر : السابق ص ٢٩.

(٩) انظر : السابق ص ٣٢ .

(١٠) انظر : السابق ص ٣٢ حيث يُعدّ الغزالي ممثلاً لهذه الرجعية والتحلف في الفكر القديم وانظر ص ٢٠

لعلنا نكون الآن في موقف يسمح لنا بالقول : إن التوظيف الذي رأيناه لقضايا النسخ والمكي والمدني وأسباب النزول لم يكن انطلاقاً من مشروعية قرآنية ، ولا استناداً على مرجعية إسلامية ، وإنما كان ذلك توظيفاً مغرضاً لتمرير فكرانية ماركسية اعتنقها الخطاب العلماني أولاً ثم أخذ يناضل ليلبسها رداءاً إسلامياً أملاً في أن تحظى بالقبول لدى العقل الإسلامي .

* * *

حيث يعدّ الرجعية والتخلف خرجت من جبة الشيخ رشيد رضا « ولقد بدأ طه حسين والعقاد حياتهما مجددين على مستوى الفكر واللغة والأدب ، وانتهى كل منهما محافظاً رجعياً يقف في وجه تيارات التجديد التي انبثقت من أفكارهما الأولى » السابق ص٢٠ .

الفصل الثالث

الأصل الثالث : الهرمينوطيقا / الغنوصية

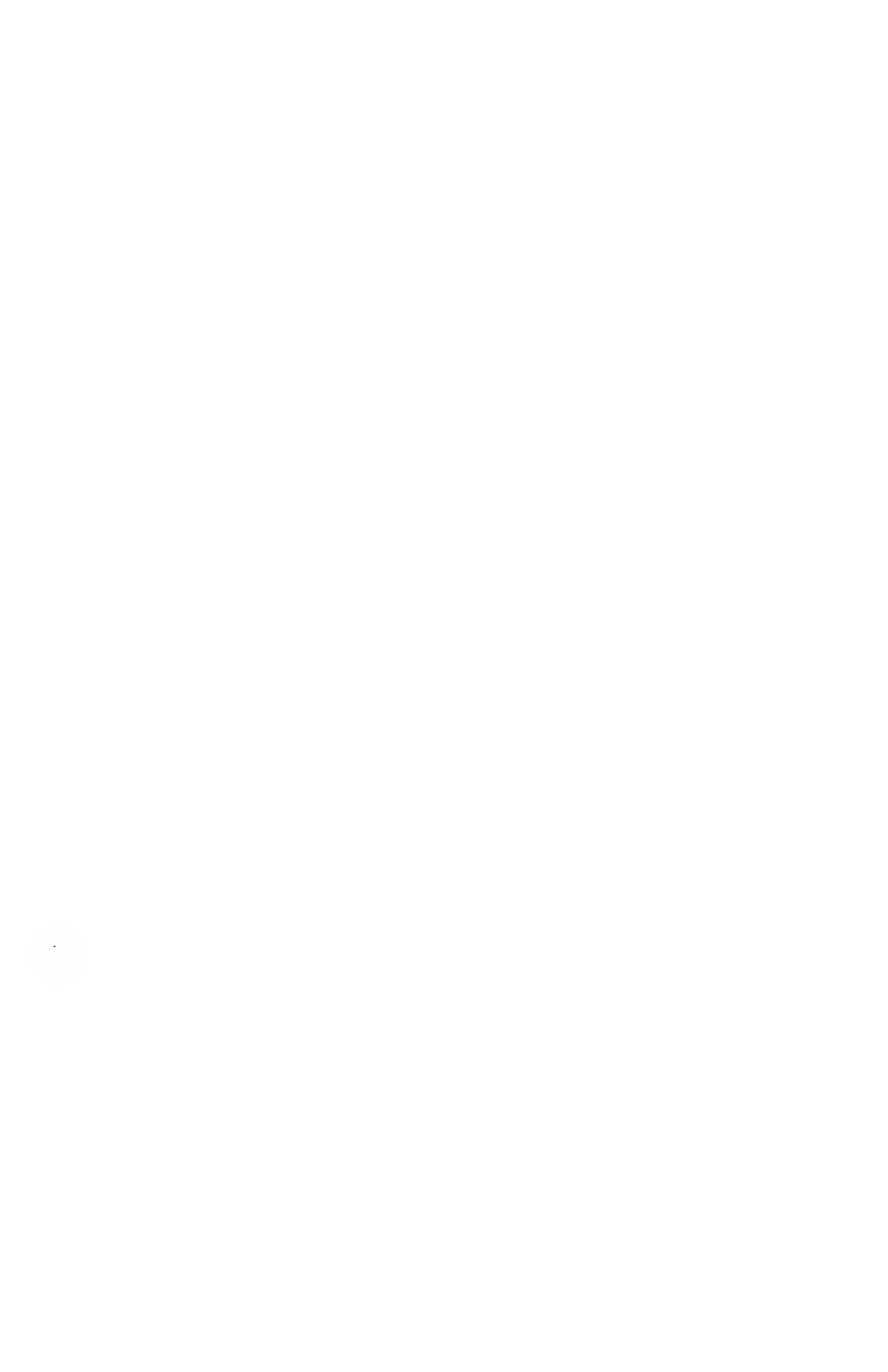
المبحث الأول : الهرمينوطيقا وإفرازاتها اللغوية الحديثة .

المبحث الثاني : أسس القراءة الهرمينوطيقية .

المبحث الثالث : العلاقة بين التأويل العلماني العربي والهرمينوطيقا .

المبحث الرابع : العلمانية والغنوصية الهرمسية .

المبحث الخامس : تعقيب ونقد .



المبحث الأول

الهرمينوطيقا وإفرازاتها اللغوية الحديثة

تمهيد :

يتداول الخطاب العلماني مصطلح الهرمينوطيقا ، وأحياناً القراءة[1] ، وأحياناً المقاربة[2] ، وأحياناً التأويلية الحديثة [3] ، وأحياناً التأويل وهي مصطلحات يُراد بها أحياناً معنى واحداً وأحياناً تختلف المعاني بحسب السياق الذي يُتحدَّث فيه [4] .

ويُستغَل مفهوم التأويل لكونه مفهوماً إسلامياً قرآنياً وتراثياً كمدخل إلى الهرمينوطيقا، وذلك من أجل قراءة النص قراءة جديدة أو معاصرة أو تنويرية أو غنوصية أو غير ذلك ، ومن ثَم تصبح المعاني القرآنية المستقرة ، والأصول الثابتة ، والأفهام السلفية الراسخة والمعلومة من الدين بالضرورة والمجمَع عليها أفهاماً تاريخية خاضعة للتجديد والتغيير والمعاصَرة ، لتحِل محلَّها معاني أكثر تطوراً وأكثر ملاءمة للعصر .

المطلب الأول : تعريف الهرمينوطيقا :

« الهرمينوطيقا هي فن كشف الخطاب في الأثر الأدبي » [5] . كما « تعني تقليدياً فن تأويل النصوص المقدسة الإلهية أو النصوص الدنيوية البشرية ، وهي كذلك مساوية للتفسير أو للفلولوجيا بما هي تفسير حرفي أو نحوي وصرفي لغوي لبيان معاني الألفاظ والجمل والنصوص، وهذا ما يعرف بالتفسير اللفظي » [6] .

---

(١) وهو مصطلح متداول كثيراً لدى الخطاب العلماني والمعاصر عموماً وفيه موضوعات مسجلة يمكن مراجعتها في مصادر هذه الدراسة .

(٢) المقاربة يقول خالد السعيداني « نعني بها محاولة الفهم وفق شروط تاريخية ومعطيات معرفية معينة وبذلك لا يدعي هذا الفهم الإمساك النهائي بحقيقة الظاهرة المدروسة » وهي تستخدم بهذا المعنى في الخطاب العلماني انظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة النص » ص ٣١ .

(٣) التأويلية الحديثة تأتي مرادفة للهرمينوطيقا في أغلب الأحوال .

(٤) التأويل مصطلح قرآني وإسلامي يُستغل في الخطاب العلماني كمدخل إلى الهرمينوطيقا .

(٥) انظر : بول ريكور « من النص إلى الفعل » ص ٨٥ .

(٦) نقلاً عن خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ٦٤ يحيل إلى مصادر أجنبية . يميز بول ريكور بين

وهو مصطلح مستخدم في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني [1] .

صحيح أن الهرمينوطيقا اتخذت بُعداً شاملاً يتعلق بكافة العلوم الإنسانية إلا أنها ارتبطت أخيراً بعلم النصوص ، وأصبحت تعني الكشف عن الطرق والوسائل التي تمكّن من فهم النص ، ولذلك فهي أخص من السيميوطيقا التي تُعنى بالعلامات التي يبدعها البشر عموماً ، وتسعى إلى تصنيفها وتحليلها ، ولكنهما منهجان يراد منهما تطوير عملية القراءة [2]. وهي كذلك تختلف عن التأويل في أن الأخير يبحث في الدلالة أما في الهرمينوطيقا فمحور البحث هو في آليات الفهم ولذلك يكون التركيز على القارئ فيها أما في التأويل فالتركيز يكون على القائل [3] . كما سنرى .

هذا هو المعنى التقليدي للهرمينوطيقا ، ولكن مع تطور نظرية النسبية أصبحت الهرمينوطيقا تُعنى بفن الفهم ، وهذا المعنى « فن الفهم » هو الذي سيؤسس له شلاير ماخر ١٧٦٨- ١٨٣٤ م الذي يُعدّ أبا التأويلية الحديثة ، وأصبح فن الفهم أو فن التأويل يتناول ليس النصوص المقدسة فقط بل تعدى ذلك إلى النصوص البشرية ذات

الهرمينوطيقا العلمانية والهرمينوطيقا الدينية ، أو الهرمينوطيقا الفلسفية والهرمينوطيقا التوراتية ، الأولى تذهب من القطب الفلسفي إلى القطب التوراتي ، أما الثانية فهي هرمينوطيقا إقليمية مقارنة مع نظيرتها الفلسفية ، ويمكن عدّ الهرمينوطيقا التوراتية أو الدينية تابعة للأولى ، وبذلك تكون هرمينوطيقا تطبيقية انظر : بول ريكور « من النص إلى الفعل » ص ٩١ ، وله « إشكالية ثنائية المعنى » مقال في مجلة الهرمينوطيقا والتأويل تصدر عن ألف في الجامعة الأمريكية بالقاهرة- ترجمة فريال جبوري غزول ص ١٣٧ وهناك الهرمينوطيقا الرومانسية وهي هرميوطيقا ديلتاي ومعارضي البنيوية انظر : ريكور « من النص إلى الفعل » ص ٨٦ ويسميها البعض هرمينوطيقا عامة وأخرى مقدسة ، الأولى تضع قواعد عامة لتفسير أي نص، والثانية تضع القواعد الخاصة لتفسير النصوص الدينية والكتب المقدسة وحدها. انظر : حسن حنفي « قراءة النص » ص ١٠ مقال ضمن مجلة « الهرمينوطيقا والتأويل » .

(١) انظر : إشكاليات القراءة نصر حامد ص ١٣ وانظر له : « الخطاب والتأويل » ص ١٧٣ . وانظر : د. عبدالوهاب المسيري « موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية » ١ / ٨٨ .

(٢) انظر : سيزا قاسم « القارئ والنص » ص ١١ المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢ د . ط

(٣) انظر : السابق ص ١٢٥ .

المضمون الطبيعي اليومي[1] .

ومعنى كونها تجاوزت الكتب المقدسة إلى الكلام البشري اليومي أنها أصبحت تُخضع كل شيء للتأويل ، وتُعدُّ التأويل هو الأصل في الكلام ، وبذلك تكون الهرمينوطيقا نمطاً من أنماط القراءة والتأويل للنصوص والتراثات الفكرية[2] .

وتنتهي القراءة في الهرمينوطيقا إلى أن تصبح مفهوماً يمثل تصوراً أو فهماً معيناً للعالم والإنسان والتراث ، ويعكس فكر القارئ ومنهج تعامله مع النص كوجود تاريخي ، وممارسة للوجود والكون في شروط إمكان زمكانية ، وتغدو القراءة بذلك عملية تأويلية وتفسيرية للوجود والكون[3] . « إن البحث التاريخي في دلالة الهرمينوطيقا يجعلنا نعود إلى دلالة هذا المصطلح في أصله اللغوي إذ يعود في اللغة الإغريقية إلى فعل *hermenuo* الذي قد يعني *traduire* أي ترجم و *expliquer* بمعنى فسَّر، و *exprimer* أي عبَّر وأفصَح وأبان ، وبذلك تفيد الهرمينوطيقا معنى القراءة بما هي تفسير وتأويل أو شرح وكشف وبيان ، أما داخل فضاء اللغة اللاتينية فإن المصادر والمراجع المعتمدة تفيد أن مصطلح الهرمينوطيقا لم يتشكل إلا في بداية العصر الحديث ، رغم أن فكرة فن أو نوع من التأويل موجودة منذ القدم »[4] . وقد استخدم المصطلح على الأرجح لأول مرة في عنوان كتاب لدانهاور سنة ١٦٥٤م[5] .

---

(١) انظر : خالد السعيداني «إشكالية القراءة» ص٦٤ ويحيل إلى بعض المصادر الأجنبية، وانظر : د. المسيري « موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية » ١ / ٨٨ .

(٢) انظر : السابق ص ٦٦ . وانظر : د. عبد الوهاب المسيري « موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية » ١ / ٨٨ .

(٣) انظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ٦٦ وانظر : جابر عصفور « قراءة جديدة لتراثنا النقدي » ص ١١٢ .

(٤) نقلاً عن خالد السعيداني ص ٧٢ .

(٥) انظر . خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ٧٢ . وحول الهرمينوطيقا كتب د . عبد الوهاب المسيري في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية « هرمنيوطيقا : من الكلمة اليونانية » هرمنويين « بمعنى يفسِّر أو يوضح والفعل مشتق من كلمة » هرمنيوس وهي كلمة مجهولة الأصل وإن كان يقال أنه تعود إلى

المطلب الثاني : تاريخ الهرمينوطيقا :

من أهم الشخصيات التي أسهمت في توسيع حقل الهرمينوطيقا ، وتكثيف الدراسات والبحوث فيها يشار عادة كما أشرنا سابقاً إلى شلاير ماخر ١٧٦٨ – ١٨٣٤م الذي يعدّ أبا التأويلية الحديثة والذي يعتمد على المنهج النفسي الذاتي في عملية الفهم[1] .

ولكنه لا يغفل الجانب الموضوعي اللغوي ، فكلا الجانبين بنظره صالح كنقطة بداية لفهم النص ، ويجب على القارئ أن يكون ذا موهبة وقدرة تنبؤية تمكنه من فهم النص ، لأن مهمة الهرمينوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه ، بل حتى أحسن مما فهمه مؤلفه[2] .

ولكي نفهم العناصر الجزئية في النص لابد أولاً من فهم النص في كليته ولا بد لتحقيق ذلك من فهم العناصر الجزئية المكونة له ، ومعنى ذلك بنظر شلايرماخر أننا ندور في دائرة لا نهاية لها هي ما يطلق عليه « الدائرة الهرمينوطيقية »[3] . ولكنه يطالب المفسر أن يتباعد عن ذاته ، وعن أفقه التاريخي الراهن ، ويحل محل المؤلف ويحاكي تجربته لكي يتمكن من فهم النص بشكل أفضل من مؤلفه نفسه ، ويتم ذلك عن طريق الطاقة التنبؤية التي يجب أن يمتلكها المفسر[4] .

ويلي شلاير ماخر في هذا الحقل الهرمينوطيقي ديلتاي ١٨٣٣- ١٩١١م الذي يضيف إلى البعدين اللغوي والنفسي اللذين أكد عليهما شلاير ماخر بعداً ثالثاً هو التجربة التي

الإله هرميس رسول الإله زيوس »ص١ / ٨٨ .

(١) انظر : السعيداني « السابق » ص ٧٣ وانظر : بول ريكور « من النص إلى الفعل » ص ٦٠ ، ٦١ .

(٢) انظر : نصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة وآليات التأويل » ص ١٢ ، ٢٢ وانظر « بول ريكور » من النص إلى الفعل » ص ٦٠ ، ٦١ فما بعد .

(٣) انظر : نصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة » ص ٢٢ . وانظر : مصطفى ناصف « نظرية التأويل » ص ٥٢ ، ٥٣ فما بعد .

(٤) انظر : السابق ص ٢٣ وانظر . آسيا المخلبي « مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر . نصر حامد أبو زيد نموذجاً » ص ١٤ جامعة نواكشوط – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – قسم الفلسفة بحث لنيل شهادة المتريز في الفلسفة إشراف محمد فال ولد أحمد ولد أباه ١٩٩٤ – ١٩٩٥م .

يعيشها متلقي النص ، فبين القائل والمتلقي شيء مشترك هو التجربة التي يعيشانها في الحياة ، وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقي الذاتية ، والتجربة الموضوعية المتجلية في النص . وهكذا يتغير مفهوم الفهم نفسه من أن يكون عملية تعرُّف عقلية إلى أن يكون مواجهة تُفهم فيها الحياة نفسها[1] . وبذلك يفهم الإنسان نفسه من خلال التاريخ باعتباره عملية مستمرة من الفهم والتأويل[2]، فالمعنى في حالة تغير مستمر ، طالما أن العلاقة بين المفسر والموضوع علاقة متغيرة في الزمان والمكان[3] .

وإذا كان شلايرماخر قال بأن هدف الهرمينوطيقا الأخير هو فهم المؤلف أحسن مما يفهم نفسه ، فإن ديلتاي يجعل مهمة الهرمينوطيقا أن تقف ضد الرومانسية والذاتية الشكوكية عن طريق التأويل التجريبي الكوني باعتباره أساس كل يقين تاريخي[4] . ولكنه في الحقيقة لا يختلف مع شلاير ماخر لأن التجربة والانطباع عنها يختلف باختلاف الزمان والمكان ، والأشخاص والأمزجة .

والشخصية الهرمينوطيقية الثالثة هو مارتن هيدغر ١٨٨٩- ١٩٧٦ م الذي رأى في إطار تحليله لعلاقة الإنسان باللغة أن الأشياء تكشف نفسها من خلال اللغة ، واللغة في هذه الحالة ليست أداة للتوصيل اخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى أو ليعبر عن فهمه الذاتي للأشياء ، وإنما اللغة تعبر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء . والإنسان على ذلك لا يستعمل اللغة وإنما اللغة هي التي تتكلم من خلاله ، والفهم في هذه الحالة هو القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته ووجوده في العالم[5] .

---

(١) انظر : نصر حامد أبو زيد « إشكالية القراءة » ص ٢٧ وانظر : بول ريكور « من النص إلى الفعل » ص ٦٣ . وانظر : مصطفى ناصف « نظرية التأويل » ص ٦١ فما بعد .

(٢) انظر : أبو زيد « السابق » ص ٢٨ .

(٣) انظر : السابق ص ٢٩ .

(٤) انظر : بول ريكور « من النص إلى الفعل » ص ١١١ ترجمة . محمد برادة- حسان بورقية ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية- الطبعة الأولى ٢٠٠١ م .

(٥) انظر : نصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة » ص٣١ - ٣٢ . وانظر : مصطفى ناصف « نظرية التأويل » ص ٣٣ .

«ولا يتوجه الفهم إلى القبض على موضوع ما ، وإنما إلى إدراك إمكانية الكينونة ... لا يعني فهم نص ما العثور على معنى جامد محتوى فيه ، بل بسط إمكانية الكينونة التي يعنيها النص . بذلك سنكون أوفياء للفهم الهايدغري »[١] .

ومن هنا فإن فهم العمل الفني لا يجب أن يرتبط بانتماء العمل الفني أو النص إلى ذات ، ولا يعني أن هذه الذات بعملها الفني أو بنصها تريد أن تقدم شيئاً أو تقول شيئاً من خلال ذلك العمل[٢] . ومهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف ، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل ، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص ، من خلال الجدلية القائمة بين التجلي والاختفاء ، الوجود والعدم[٣] .

يعني ذلك أن العمل الفني أو النص يستقل عن مبدعه ، وتُهدَر ذاتية منشئه إهداراً تاماً في سبيل أن يصبح النص تجربة وجودية ، وبذلك يتفق مع ديلثي الذي أهدر ذاتية المبدع في سبيل تجربة الحياة[٤] .

في هذه النتيجة الأخيرة لا يختلف السابقون عن غادامير الذي يعد العمل الفني أو النص كاللعبة يبدأ من المبدع أو اللاعب ، وينتهي إلى المتلقي أو المتفرج من خلال وسيط محايد إلى حد كبير هو الشكل ، هذا الوسيط ثابت مما يجعل تلقيه عملية ممكنة ومتكررة في نفس الوقت من جيل إلى جيل ، وبالتالي فالحقيقة التي يتضمنها العمل الفني حقيقة ليست ثابتة ، ولكنها تتغير من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر طبقاً لتغير أفق المتلقي وتجارب المتلقين ، ولكن الوسيط أو الشكل الفني الثابت هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة[٥] .

---

(١) انظر : بول ريكور « من النص إلى الفعل » ص ٧٠ .

(٢) انظر : السابق ص ٣٥ وانظر : مصطفى ناصف « نظرية التأويل » ص ٨٩ .

(٣) انظر : أبو زيد « السابق » ص ٣٦ . ومصطفى ناصف « نظرية التأويل » ص ٧٧ .

(٤) انظر : أبو زيد : السابق ص ٣٧ .

(٥) أبو زيد السابق ص ٤١ وهذه الفكرة أسقطها أبو زيد على القرآن الكريم فالشكل عنده ثابت والمعاني متغيرة . وانظر : مصطفى ناصف « نظرية التأويل » ص ١٠٣ ، ١١٠ فما بعد .

ويرفض غادمير الوظيفة الدلالية للغة مثله مثل هيدغر ويؤكد على أن اللغة لا تشير إلى الأشياء، بل الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة [1] .

كما يرفض فكرة التخلص من النوازع والأهواء الذاتية التي تحول دون الرؤية الموضوعية، لأن هذه النوازع بنظره هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معاً، كما أن محاولة إقصاء هذه النوازع لا تؤدي إلا إلى تركها تمارس فعلها في الخفاء به، ولذلك لا بد من مواجهتها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عملية الفهم [2] .

إن غادامير متسق مع نفسه في ذلك لأنه يعد الفهم نوعاً من الإبداع المستقل عن العمل المراد فهمه، وعلى ذلك فلا مانع من تجييش الإنسان لكل ما يمكنه من طاقات عاطفية وشعورية للإسهام في عملية الإبداع وتعميقها، لأن الإبداع هنا يتم بالاستعانة بإيحاءات النص أو العمل الفني، ولكنه يؤسس كأسلافه للقضاء تماماً على أي دور للمبدع أو قائل النص، ويصبح النص ملْكاً تاماً للمتلقي يفعل به ما يشاء، لأن النص عند غادمير أو العمل الفني عنده يتحول إلى علامات أو أدوات يكون بوسعنا إدارتها على هوانا [3] .

المطلب الثالث: الهرمينوطيقا الخاصة:

في مقابل الهرمينوطيقا العامة التي اهتمت بتفسير الوجود تقوم هرمينوطيقا خاصة تركز بالذات على تفسير النصوص، ومن أبرز ممثليها بول ريكور [ولد سنة ١٩١٣م] الذي يُعوِّل كثيراً على التفسير الرمزي، وهو ما سيُعدّ أساساً تقوم عليه الهرمينوطيقا، إذ يعدّ ريكور الرمز وسيطاً شفافاً ينم عما وراءه من معنى، ومعنى ذلك أن يقول القائل شيئاً وهو يعني شيئاً آخر في آن واحد، وبغير أن تتعطل الدلالة الأولى وهو ما يسمى

---

(١) السابق ص ٤٢ . وناصف « السابق » ص ١١٧ فما بعد .

(٢) السابق ص ٤١ .

(٣) انظر : بول ريكور « من النص إلى الفعل » ص ٧٧ .

«بالوظيفة الأليغورية للغة بالمعنى الحرفي للكلمة»[1] . وهذه الطريقة لجأ إليها بولتمان في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم، والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير[2] .

وهناك طريقة أخرى يمثلها كل من فرويد وماركس ونيتشة كما يبين ريكور نفسه، وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبئ وراءها، فالرمز في هذه الحالة لا يشف عن المعنى بل يخفيه ويطرح بدلاً منه معنى زائفاً، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الباطني الصحيح . لقد شكك فرويد في الوعي باعتباره مستوى سطحياً يخفي وراءه اللاوعي، وفسر كلٌّ من ماركس ونيتشة الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة، ووضعا نسقاً من الفكر يقضي عليها ويكشف عن زيفها[3] .

والرمزية الريكورية تقوم على الكشف والإبلاغ عندما تساعد في تفجير دلالات اللغة عوضاً عن انكفائها على ذاتها[4] . وتعتمد على مفهوم العلامة عند سوسير باعتبارها ذات صلة وعلاقة مع غيرها من العلامات[5]، وباعتبارها ذات إمكانات استدعائية عجيبة، وذات قدرة فريدة على تأويل بعضها البعض[6]، ويكون العلامة قادرة على التعبير عن شيء دون أن تتعطل عن التعبير عن شيء آخر[7] . وبذلك يعدّ

---

(١) انظر : بول ريكور «إشكالية ثنائية المعنى» مقال له ضمن الهرمينوطيقا والتأويل تصدر عن الجامعة الأمريكية بدلقاهرة ص ١٣٩ . *alle-gorie* أليغوري تعني : قول شيء عبر شيء مغاير .

(٢) وهي الطريقة نفسها التي يحاول الخطاب العلماني عموماً وأركون خصوصاً أن يطبقها على النص القرآني، والأساطير المراد تحطيمها هي كل ما لا يقبله العقل العلماني من أمور الغيب .

(٣) انظر : بول ريكور «إشكالية ثنائية المعنى» ص ١٣٩ ، ١٤٠ وانظر : له أيضاً «من النص إلى الفعل» ص ١٠١ . وانظر : نصر حامد أبو زيد «إشكاليات القراءة» ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٤) انظر : ريكور «إشكالية ثنائية المعنى» ص ١٤١ .

(٥) انظر : السابق ص ١٤٣ .

(٦) انظر : السابق ص ١٤٦ .

(٧) انظر : السابق ص ١٤٤

ريكور رمزيته ظاهرة ملموسة للمعنى على مستوى الخطاب ، موثقة على أرضية العمليات الأولية للعلامات ، وبذلك تكتسب رمزيته - بنظره - قيماً وظيفية ، فلم يعد الاشتراك اللفظي ظاهرة انحراف في ذاته ، ولا الرمزية زينة في اللغة [١] .

ويصل ريكور إلى أن القيمة الفلسفية للرمزية تكمن في كونها تعبر عن غموض الكينونة من خلال تعدد إشارية علاماتنا[٢] .

هذه الرمزية تنتهي بريكور إلى تقرير النتائج التي يتفق عليها أغلب الهرمينوطيقين فالنص بمجرد أن يُدوَّن كتابة يصبح مستقلاً عن قصد الكاتب ، وتنفتح عندئذ إمكانيات التأويل المتعددة[٣] المفتوحة التي لا تختزلها أية رؤية[٤]، وتكون مهمة الهرمينوطيقا هي الكشف عن « شيء النص غير المحدود « لا عن نفسية المؤلف »[٥] ، لأن دلالة النص العميقة ليست هي ما أراد الكاتب قوله ، بل ما يقوم عليه النص بما فيه إحالاته غير المعلنة[٦] . ولذلك يعلن ريكور : « أحياناً يطيب لي أن أقول : إن قراءة كتاب ما هي النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات ... وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما عندما يموت الكاتب »[٧] .

ونصل الآن إلى هيرش الفيلسوف الأمريكي الذي حاول أن يُعيد الاعتبار للنص والمؤلف بعكس ما سبق أن قرر أسلافه الهرمينوطيقيين ، ولكنه اتجه إلى التفرقة في النص بين المعنى والمغزى ، فالنص الأدبي قد يختلف ولكن معناه ثابت ، المغزى فقط هو المتغير من عصر إلى عصر ، ولا يهمنا في النص الأدبي ما يعنيه المؤلف أو ما كان يقصده، أو ما

---

(١) انظر : السابق ص١٤٥ .

(٢) انظر : السابق ص ١٤٦ .

(٣) انظر : بول ريكور : من النص إلى الفعل » ص ٣٨ .

(٤) انظر : السابق نفسه .

(٥) السابق ص ٥٨ .

(٦) السابق ص ١٦٠.

(٧) السابق ص ١١٦ .

أراد أن يعبر عنه ، إنما الذي يعنينا بحق هو المعنى كما يعبر عنه النص[١].

ونحن إذا تأملنا في الفكرة الأساسية لدى أغلب الفلاسفة الذين عرضنا لهم آنفاً نتبين بوضوح أن الفكرة الأساسية الشائعة لديهم والمتفق عليها أن النص خاضع لأفق القارئ، ومدى قدرته على استنطاقه ، ومدى قدرته على الاستدعاء من خلاله . إن مهمة القارئ مع النص هي أن يتمكن من إبداع نصوص إلى جانب النص الأصلي ، ولا يهم أن تكون ذات صلة بمقاصد المؤلف الأول أو مراميه ، المهم أن يتمكن القارئ من ربط استيحاءاته واستدعاءاته وإبداعاته بالنص بأي شكل من الأشكال ، أو بأي رمز من الرموز أو بأي علامة من العلامات « هذه الدائرة الهرمينوطيقية ستحول الثبات إلى حركة ، نظراً لأن المعنى وقع استبداله بالفهم ، هذا الفهم مرتبط بذات بشرية متحولة ومتغيرة ، لذلك أصبح الفهم بحسب ما يريده القارئ ، لا كما يريده المؤلف ، لأن زمن التأليف غدا زمناً غائباً ينتمي إلى الماضي ، بهذا لا يمكن الاستقرار على معنى ، فهناك موت وانهدام للمعاني ، وتخلُّق جديد لدلالات أخرى ، ومن ثَّم فهذه الدائرة الهرمينوطيقية تجعلنا ندور في مجال لا نهائي »[٢] ، ونمتعض من افتراض معنى موجود سلفاً ، لأن هذا المعنى سيكون ضد حركة الفكر[٣].

المطلب الرابع : اللسانيات :

اللسانيات فرع من علوم اللغة الحديثة أرسى قواعدها العالم السويسري فرديناند دي سوسير ١٨٥٧-١٩١٣م وذلك في محاضراته التي أملاها على طلابه بين عامي ١٩٠٧-

---

(١) انظر : نصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة وآليات التاويل » ص ٤٨ وانظر : مصطفى ناصف «نظرية التاويل » ص ٤١ النادي الدبي الثقافي بجدة ١٤٢٠ ، ٢٠٠٠ م / ط ١ . لعلنا ندرك هنا أن فكرة الوسيط « الشكل » والحقيقة « المضمون » في العمل الفني عند غادامير ، وفكرة المغزى والمعنى عند هيرش هي الأساس الذي يتعامل نصر حامد أبو زيد من خلاله مع القرآن الكريم وغيره من العلمانيين أمثال شحرور عندما يفرغون النص من معانيه الحقيقية تحت دعوى ثبات الشكل وحركة المحتوى.

(٢) انظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٨٨ .

(٣) انظر : مصطفى ناصف « نظرية التأويل » ص ١٨٧ .

١٩١٣م[١].

غير أن ولادة هذا العلم لدى كثير من الباحثين الغربيين ترجع إلى مائة سنة قبل سوسير وذلك لدى الألماني فرانز بوب سنة ١٧٩١ ، ١٨٦٧م[٢].

وتطورت على أيدي عدد من الباحثين فيما بعد أمثال: بريس باران الذي كتب كتابه «أبحاث في طبيعة اللغة ووظائفها» سنة ١٩٤٢م ، وبول شوشار الذي كتب كتابه «اللغة والفكر» سنة ١٩٥٦م وتشومسكي في كتابه «اللسانيات الديكارتية» و «الطبيعة الشكلية للغة» نشره سنة ١٩٦٦ وغيرهم من أمثال رومان جاكبسون وآيميل بنفنيست[٣].

تقوم اللسانيات على اعتبار اللغة مجموعة مصطلحات أو علامات ارتضاها المجتمع حتى يتيح للأفراد أن يمارسوا قدرتهم على التخاطب[٤] يقول دي سوسير «اللغة نتاج اجتماعي لملكة الكلام ومجموعة المواضعات التي يتبناها الكيان الاجتماعي ليمكن الأفراد من ممارسة هذه الملكة»[٥]. وتنشأ بين الكلمة والفكرة رابطة ، أو تلازم نفسي يحدد اللسان باعتباره ظاهرة نفسية جماعية ، ولذلك يُفترض بالتخاطب حتى يؤدي عمله أن يصل بين شخصين يملكان قدراً مشتركاً من الأفكار والألفاظ[٦].

---

(١) انظر: رونالد ايلوار «مدخل إلى اللسانيات» ص ٤٥ ، ٤٦ ترجمة: بدر الدين القاسم- منشورات وزارة التعليم العالي السورية- مطبعة جامعة دمشق ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م وانظر: د. عبد السلام المسدي «مباحث تأسيسية في اللسانيات» ص ١٢٥، ٢٠١ وانظر: ليونارد جاكبسون «بؤس البنيوية» ص ٧٢ ، ٧٣ ترجمة ثائر ديب منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق ٢٠٠١ د ـ ط.

(٢) انظر: عبد الرازق هوماس «ضوابط القراءة الجديدة» ص ٨٠.

(٣) انظر: عبد السلام المسدي «مباحث تأسيسية في اللسانيات» ص ٢٤ – ٢٧.

(٤) انظر: رونالد إيلوار «مدخل إلى اللسانيات» ص ٤٦ وانظر: عبد الله الغذامي «الخطيئة والتفكير. من البنيوية إلى التشريحية» ص ١٣٩ ، ٢٧. كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة- السعودية ص٢٧ – الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

(٥) فرديناند دي سوسير «دروس في الألسنية العامة» ص ٢٩ ترجمة صالح الفرماوي ، محمد الشاوش ، محمد عجينة – الدار العربية للكتاب طرابلس ليبيا – تونس/ ١٩٨٥م.

(٦) انظر: رونالد إيلوار «مدخل إلى اللسانيات» ص ٤٨ وانظر: ليوناردو جاكبسون «بؤس البنيوية» ص ٧٦.

ويميز سوسور بين اللسان والكلام ، فاللسان هو مجموع الكلمات التي يملكها المجتمع والتي تُدوَّن في المعجم بينما الكلام هو ما يملكه الفرد من مصطلحات في ذاكرته أو قاموسه اللغوي[1] .

وأطلق سوسور على التصور الفكري للعلامة أو الإشارة اسم المدلول ، وأطلق على الصورة السمعية لها اسم الدال ، وهذان المفهومان متلازمان في كياننا النفسي ، وهذا التلازم هو الذي يكوِّن الإشارة ، وبذلك يكون الدال والمدلول مترابطان بالضرورة ، فهما أشبه بصفحة من الورق يشكل المدلول وجهها الأمامي والدال وجهها الخلفي[2] . ويتألف من الدال والمدلول ما يسمى بالدلالة التي يمكن تعريفها بأنها كيان يمكن أن يصير محسوساً ويشير بذاته بالنسبة لمجموع مستعمليه إلى أمر غائب[3] .

إن جوهر اللسانيات هو مفهوم العلامة التي تُعدّ تشكُّلاً لا يستمد قيمته ودلالته من ذاته، وإنما يستمدها من طبيعة العلاقات القائمة بينه وبين سائر العلامات الأخرى ، فهو دليل لا يدل في بدئه بمقومات رمزية ، وإنما يكتسب دلالته باتفاق عارض يضفي عليه قيمة الرمز دون أن يحوله إلى رمز[4] ولذلك وصفت العلاقة بين الدال والمدلول بأنها علاقة اعتباطية[5] ولكن العلامة لا بد أن تنطوي على القصد ، إذ يقتضي دستورها الدلالي توفر النية في إبلاغ ما تفيده، لأن العلامة إنما تدل بوضع هو اصطلاح متفق

(١) انظر : انظر : سوسير « دروس في الألسنية العامة » ص ٢٩ وانظر : رونالد إيلوار « مدخل إلى اللسانيات » ص ٤٩ وليوناردو جاكبسون « بؤسس البنيوية » ص ٧٤.

(٢) انظر : سوسير « دروس في الألسنية العمة » ص ١٠٩ وانظر رونالدو إيلوار « مدخل إلى اللسانيت » ص ٥٦ ، ٥٧ وانظر : ليوناردو جاكسون « بؤس البنيوية » ص ٨٤ .

(٣) انظر : أزولد وتزيفان « الدلالة والمرجع دراسة معجمية » ص ٢٣ مقال ضمن كتابه « المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث » ترجمة وتعليق عبد القادر قنيني- دار إفريقيا الشرق المغرب - لبنان ط ٢ / ٢٠٠٠ م .

(٤) انظر : عبد السلام المسدي « مباحث تأسيسية في اللسانيات » ص ١٢٦ وانظر : أيضاً ص ١٥٢ وانظر : ليونارد جاكبسون « بؤس البنيوية » ص ٨٤ .

(٥) سوسير « دروس في الألسنية العامة » ص ١١١- ١١٢ ، ١١٨ .

عليه تصريحاً أو مُسلَّم به ضمناً[١] .

فالعرف أو الاصطلاح هو الذي يُقر للعلامة بدلالتها لأنه ما من دال إلا وكان يمكن استبداله بـدال آخـر[٢] . فالقواعـد أو المواضـعات المنظمـة والـضابطة لمعنـى القـضايا اللسانية ترجع في أصلها إلى طبيعة اجتماعية أو إلى عرف الجمهور ، ولـذلك فقيـام كـل فرد بإنشاء لسان خاص لنفسه يقضي على ضرورة التواصل بين النـاس[٣] ، لأن اللـسان ليس ملكاً مخصوصاً ، والقواعد اللسانية هي قواعد مشتركة بين الجمهور[٤] .

ولذلك حتى عندما تكون اللغة أو أي من الدلائل رمـزاً ، يجـب أن تكـون خاضـعة لنظام بحيث يكون كل رمز يقابله معنى معين[٥] . ومن هنـا فـإن قواعـد التواصـل هـي الاتفاقات التي يجب مراعاتها عند إرادة الوصول إلى الغرض والقصد والتواصل ، وكل ذلك يكوِّن الخاصية اللسانية لتلك القواعد ، وهي قضية بدهية لأننا نـستخدم اللغـة في إيصال أشياء مفرطة في التعقيد للآخرين[٦] . وهكذا فإن الاتفاق والتواطـؤ والمواضـعة الكائنة نتيجة الاستعمال هو طريق التواصل والقصدية، وهو الدال على نوايا المتكلمين[٧] .

إن ما نريـد أن نصل إليه هنا هو أن اللسانيات علم من علوم اللغة يقـوم عـلى النحـو

---

(١) انظر : المسدي « مباحث تأسيسية في اللسانيات » ص ١٥٢ .

(٢) انظر : المسدي « السابق » ص ١٦١ .

(٣) انظر : ستروسن « الدلالة وقيمة الصدق » ص ١٠١ مقال ضمن كتاب « المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث» وهذا ما يقع فيه الخطاب العلماني في كثير من الأحيان عندما يتكلم بلغة يخترعها لنفسه ، ويصك مصطلحات خاصة به ، وهو يعتمد في ذلك على رغبة في الغموض والإغراب ، ولكي لا يواجه الحقيقة بصراحة يترك لنفسه عبر مصطلحاته الغامضة غير المضبوطة مساحة للمرواغة والإنكار .

(٤) انظر : السابق نفسه .

(٥) انظر : جوتلوب فريجة « المعنى والمرجع » ص ١١٠ مقال ضمن كتاب « المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث » .

(٦) انظر : ستروسن « الدلالة وقيمة الصدق » ص ٨٢ مقال ضمن المصدر السابق .

(٧) انظر : السابق ص ٨٣ . وانظر سوسير « دروس في الألسنية العامة » ص ٢٩ .

ويستند إليهم[1]. ويمكن لهذا العلم أن يكون حيادياً ويقوم بدوره في خدمة البحث اللغوي، وإثراء عمليات الاستدلال، إلا أن الأمر لم يسر على هذا النحو من حيث الواقع، ولم يوفَّق هذا العلم لذلك والسبب - بنظري - في غاية الخطورة وهو أنه نشأ وارتبط بتاريخ فلسفي يموج بالشك والعدمية واللاأدرية، وانعكس عليه ذلك في الدراسات التطبيقية إن على مستوى الدراسات الغربية أو على مستوى الدراسات العربية، فالخلفيات الفكرانية هي التي توظف هذا العلم بطريقة تخدم توجهاتها وأغراضها.

لقد أشرنا آنفاً إلى مكانة العلامة في اللسانيات السوسيرية، ونضيف هنا أن هذه العلامات تتكون بشكل اعتباطي كدوال على الأفكار[2]. وهذه الفكرة - اعتباطية الإشارة - تقوم على التقاليد التجريبية التي كان ينادي بها جون لوك كما يرى آرت بيرمان، فلقد كان لوك يرى كما يرى سوسير أن أي صوت محدد يمكن استخدامه حتى تصبح الكلمة بشكل اعتباطي علامة على فكرة معينة، وهذه الرابطة التجريبية هي التي تُكسب اللسانيات السوسيرية سنداً علمياً[3].

ولكن الارتباط الأكثر يبدو بين اللسانيات وأشهر المذاهب الفلسفية التي مهدت لها مثل ظواهرية هيجل، ومادية وماركس، ووضعية أوجست كونت ١٧٩٨-١٨٥٧م، واجتماعية دوركايم ١٨٥٨-١٩١٧م فلقد كرست هذه المذاهب مَنزَعَين هما الوعي بنواميس الصيرورة التاريخية، والثاني البحث عن القوانين المتحكمة في نظام الظواهر عبر حركة التاريخ، وهما منزعان استوعبتهما العلوم اللغوية على أكمل وجه « فما أفاض فيه اللغويون من دراسات النحو المقارن كشفاً للقرابات اللغوية، وتصنيفاً للألسنة البشرية بين أسر وفصائل، وإحكاماً لشجرة الأنساب عن طريق التدرج السُلالي بحثاً

---

(١) انظر: عبد السلام المسدي « مباحث تأسيسية في اللسانيات » ص ١٣٦.

(٢) انظر: رونالد إيلوار « مدخل إلى اللسانيات » ص ٥٧، ٥٨ وانظر: ليونارد جاكبسون « بؤس البنيوية » ص ٨٤.

(٣) انظر: د. عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ١٨٠، ٢٦٩.

عن الأصل الأوحد المصفى ، إنما كان امتثالاً أميناً لتصور مبدئي يخص علاقة الإنسان بالوجود والكون والطبيعة والتاريخ ، مما طفت فقاقيعه على سطح الوعي الفلسفي والاجتماعي« مرتبطاً بظواهرية هيجل ، ومادية ماركس ، ووضعية كونت واجتماعية دوركايم ، وتطورية داروين »[1] .

وأبرز مظاهر الارتباط بين لسانيات سوسير والبيئة الفلسفية التي نشات فيها يمكن أن يظهر في العلامة ، والعلامة اللغوية والرمزية بالذات ، فلقد كانت الكلمة المفردة ممثلة لشيء محدد في الواقع الخارجي داخل رؤية جزئية ، فأصبحت اللغة عبارة عن تراكيب وأنساق من مفردات لغوية ترمز لعمليات ذهنية في إطار رؤية سياقية . إنه تطور يعبر عن ابتعاد تدريجي عن الوضوح والشفافية الأولى التي كانت تتميز بها اللغة كما منحها الله عز وجل للبشر[2] .

لكن الأمر لم يقف عند حد الابتعاد عن الوضوح ، وإنما تحول فيما بعد على يد شتراوس وياكبسون ورولان بارت وميشال فوكو إلى ألغاز وشفرات ، وتطور مفهوم العلامة إلى رمزية معقدة لا يمكن أن تعني شيئاً ، ولكنها يمكن أن تعني كل شيء[3] . وهو ما نريد أن نخلص إليه في هذه الفقرة ، وهو أن مفهوم العلامة في اللسانيات أتاح أو استُغل لكي يصبح أساساً تُبنى عليه النظريات اللغوية اللاحقة كالبنيوية والتفكيكية التي تقرأ في النص كل شيء وهو ما سيقرأ العلمانيون من خلاله النص القرآني .

المطلب الخامس : البنيوية :

« جاء لفظ البنيوية من البنية ، وهي كلمة تعني الكيفية التي شُيِّد عليها بناء ما ، وبناء على ذلك أصبحت الكلمة تعني الكيفية التي تنتظم بها عناصر مجموعة ما ، أي أنها تعني مجموعة العناصر المتماسكة فيما بينها بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر

---

(١) انظر : د . عبد السلام المسدي « مباحث تأسيسية في اللسانيات » ص ١٩٦ وانظر : ليونارد جاكبسون «بؤس البنيوية » ص ١٥ فما بعد و ص ٢٠ .

(٢) انظر : د . عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ٢٦٩ .

(٣) انظر: السابق ص٢٧٢ . فما بعد «نتذكر هنا قول طيب تيزيني: إن القرآن يقول كل شيء ولا يقول شيئاً » .

الأخرى، وبحيث يتحدد هذا العنصر بعلاقته بتلك العناصر ، فالبنية هي مجموع العلاقات الداخلية الثابتة التي تميز مجموعة ما ، بحيث تكون هناك أسبقية منطقية للكل على الأجزاء . وعلى هذا فالبنيوية تهتم بكشف الارتباطات القائمة بين البنيات المختلفة بعضها ببعض »[1].

و« تُعنى البنيوية في معناها الواسع بدراسة ظواهر مختلفة كالمجتمعات والعقول واللغات والآداب والأساطير ، فتنظر إلى كل ظاهرة من هذه الظواهر بوصفها نظاماً تاماً ، أو كلا مترابطاً ، أي بوصفها بنية ، فتدرسها من حيث نسق ترابطها الداخلي لا من حيث تعاقبها وتطورها التاريخيين ، كما تُعنى أيضاً بدراسة الكيفية التي تؤثر بها بُنى هذه الكيانات على طريقة قيامها بوظائفها . أما في معناها الضيق والمألوف فالبنيوية محاولة لإيجاد نموذج لكلٍّ من بنية هذه الظواهر ووظيفتها ، على غرار النموذج البنيوي للغة ، وهو النموذج الذي وضعته الألسنية في أوائل القرن العشرين ... ويمثل كتاب فرديناند دو سوسور « محاضرات في الألسنية العامة » نسخة باكرة من النموذج البنيوي للغة ، أما محاولات تطبيق هذا النموذج على الأدب فتعود إلى عام ١٩٢٨م حين وضع كل من جاكوبسون وتينيانوف برنامجاً بهذا الخصوص وكانت تلك بداية البنيوية الأدبية »[2].

نتبين مما سبق أن البنيوية اللغوية مرتبطة جنينياً باللسانيات لأنها أتاحت للوعي أن يكتشف خبايا اللغة الطبيعية ، فاللغة هي الرحم الأولى لنشأة المعيار البنيوي ، فهي على ذلك فرع من الألسنية[3]. وعلى ذلك تعرف البنيوية الأدبية بأنها « الكشف عن النسق أو النظام الكلي الذي يُفترض وجوده وانتماء النص اللغوي إليه ، وذلك عن طريق دراسة

---

(١) سالم يفوت « مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر » منشورات كلية الآداب- الرباط د.ت ص ٢٩١ ، ٢٩٣ وانظر : عبد السلام المسدي « البنيوية » ص ٧٧ .

(٢) ليونارد جاكسون « بؤس البنيوية » ص ٤٣ - ٤٤ وانظر : ص ٨٠ ترجمة : ثائر ديب وانظر : ميجان الرويلي وسعد البازعي « دليل الناقد الأدبي » ص ٣٢ فما بعد .

(٣) انظر : عبد السلام المسدي « قضية البنيوية . دراسة ونماذج » ص ١٤ ، ١٠٠ ، ٩٣ دار الجنوب للنشر ، تونس ١٩٩٥م د. ط وانظر : عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة . من البنيوية إلى التفكيك » ص ٢٠٠ وانظر : عبد الله الغذامي « الخطيئة والتفكير . من البنيوية إلى التشريحية » ص ٢٩ .

الأنساق الصغرى »[1] . ويُعدّ رومان ياكبسون أول من نحت مصطلح بنيوية في مؤتمر عقد سنة ١٩٢٩م[2] . ولكن الأب الروحي للبنيوية والذي يُعدّ من أشهر مؤسسيها هو الفرنسي كلود ليفي ستروس[3] إلى جانب مفكريها المشهورين أيضاً أمثال لوي ألتوسير، وميشال فوكو ، ورولان بارت[4] .

انعكست الفلسفة الماركسية على المفهوم البنيوي وذلك عبر مقولتها في البنية الفوقية والبنية التحتية ، فالبنية الفوقية هي « الأيديولوجيا » والدين والسياسة والثقافة والقانون، أما البنية التحتية أو القاعدة فهي القوى الاقتصادية والاجتماعية والعلاقات المتغيرة بينهما من صراع طبقي مستمر بين قوى مسيطرة وقوى مقهورة ؛ وفي ظل هذا المفهوم فإن مكونات البنية الفوقية لا يمكن دراستها بمعزل عن البنية التحتية التي تحددها وتحكم حركتها ، ومن هنا فلا نستطيع أن نناقش الثقافة أو الأدب بمعزل عن القوى التي تحكم النظام الاجتماعي والاقتصادي ، والظروف التي تقرر حياة البشر المادية[5] وكما قال ماركس « ليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم ، وإنما وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم »[6] .

المطلب السادس : التفكيكية :

لم تعمِّر البنيوية كثيراً فقد دُفنت في سنة ١٩٦٦م بعد محاضرة جاك دريدا المشهورة في مؤتمر جونزهوبكنز والتي تعدّ أساس ما يعرف الآن بالتفكيك[7] . هذا مع أن التفكيك

---

(١) انظر : عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ٢٠١ .

(٢) انظر : « السابق » ص ١٢١ .

(٣) انظر : سالم يفوت « مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر » ص ٢٩١ - ٢٩٣ السابق والمسدي «البنيوية » ص ٧٧ .

(٤) انظر : المسدي « البنيوية » ص ٨٢ ، ٨٦ .

(٥) انظر : عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة »ص ١٩١ وانظر : المسدي « البنيوية » ص١٤٧ .

(٦) حمودة « السابق نفسه » . وانظر : جورج بوليتزر « أصول الفلسفة الماركسية » ص ٢٧٥ .

(٧) انظر : حمودة « السابق » ص١٥ وانظر : ميجان الرديلي «سعد البازعي دليل الناقد الأدبي» ص٢٧٣ .

يرتبط بهايدغر في الأصل ولكن جاك دريدا هو الذي عممه بشكل سريع في الفكر الفرنسي المعاصر[(١)] .

التفكيك والبعض يطلق عليه التقويض[(٢)] هو المصطلح الذي أطلقه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا على القراءة النقدية التي اتبعها في مهاجمته للفكر الغربي « الماورائي » منذ بداية هذا الفكر حتى يومنا هذا . والقراءة التفكيكية هي قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص أياً كان دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة ، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به . ويمكن القول إن دريدا يسير على أثر كلٍّ من نيتشة وهايدغر في فلسفتهما العدمية والهدمية[(٣)] .

لقد استطاع التفكيك أن يسهم في زعزعة المسلمات التقليدية الميتافيزيقية الغربية إلا أنه وصل إلى دوامة محيِّرة ، إذ إن دريدا لم يطرح بديلاً عن هذه المسلمات بعد أن قوّضها ، بل إن البديل نفسه كما يرى دريدا لا بد أن يتسم بسمات الميتافيزيقا لا محالة[(٤)] .

لقد انبثق التفكيك على يد دريدا بعد قراءة لفلسفات أفلاطون وكانط وهيجل وروسو ونيتشة وهوسرل وهايدغر[(٥)] . ولكن يبدو أن أكثر الفلسفات تأثيراً في التفكيك هي الفلسفة النيتشوية حتى إن دريدا يجعل النص يتماهى مع نيتشة فيقول : «إن مستقبل النص / نيتشة لم يقفل » ذلك لأن النص قابل لأن تعاد كتابته وقراءته ضمن سياقات

---

(١) انظر : هاشم صالح « هوامشه على تاريخية الفكر لأركون » ص ٢٥٦ .

(٢) انظر : ميجان الرويلي وسعد البزعي « دليل الناقد الأدبي » ص ٥٣ .

(٣) انظر : بيرف زيما « التفكيكية دراسة نقدية » ص ٩ . و انظر : ميجان الرديلي ، سعد البازغي « دليل الناقد الأدبي » ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٤) انظر : السابق ص ٥٧ .

(٥) انظر : بيرف زيما « التفكيكية دراسة نقدية » ص ٦ تعريب أسامة الحاج ، مجمع مؤسسة الجامعة الدراسات النشر والتوزيع ط ١ / ١٤١٧ هـ-١٩٩٦ م .

جديدة ، وإن حقيقة النص لا تقتصر على إرادة مؤلفه ، وإنما على إرادة قارئه[١]. ولـذلك فإذا كان هناك من يختزل فلسفة نيتشة كلها بكونها تقوم على مبدأ « إرادة القوة»[٢] ، فـإن تفكيكيـة دريدا وهـايدغر يمكن أن تُختزَل بكونها إرادة الإرادة[٣]. وإذا كان نيتـشة قـام بتفكيك فكرة الحقيقة عن طريق جمهرة عاجَّة من الاستعارات ، فإن دريدا يمارس ذلـك أيضاً على مستوى النص والفلسفة عمومـاً بتحويلهـا أيـضاً إلى اسـتعارات وإيحـاءات ورموز لا يمكن أن تعني شيئاً[٤]، وبذلك تكون التفكيكية قائمة على تلاعبـات بلاغيـة نيتشوية بالألفاظ[٥].

من هنا يمكننا أن نؤكـد أيضاً أن التفكيك في الواقع لا ينفصل عن محيطه الفلـسفي الـذي نشأ فيه ، ولا يمكن فصله عن الشك السائد في الفلـسفة الغربيـة ، إذ تنطلـق اسـتراتيجية التفكيك من موقف فلسفي مبدئي قائم على الشك ، يمتزج هذا الشك بإحـساس شـديد باليأس والإحباط ، وخصوصاً بعد فشل العلم في تحقيق السعادة والأمان والمعرفة اليقينيـة للإنسان ، وذلك بعد إلقاء قنبلتين ذريتيين في الحرب العالمية الثانيـة ، وارتـبط ذلـك أيـضاً بإحساس جديد بالخديعة ، تمخض ذلك عن تجربة الإنسان مع العلم والتكنولوجيا حيث لم يجن الإنسان بعد طول اعتداد بالعلم إلا الدمار والجهل المتفاقم[٦].

---

(١) انظر : بييرف « زيما « التفكيكية دراسة نقدية » ص ٦٩ .

(٢) السـابق ص ٦٧ .

(٣) السابق ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٤) انظر : السابق ص ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٩ ، ٧١ .

(٥) انظر : السابق ص ١٦٩ .

(٦) انظر : عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ٣٠٠-٣٠٦ . أكتب هذه الكلمات في الوقت الذي تتجلى فيه غطرسة القوة والعلم في أسوأ أشكالها ذلك أن أمريكا الآن تقصف العراق بكل أنواع الأسلحة وعلى مرأى ومسمع من كل دول العالم والقتلى والجرحى بالمئات ، وقد أطلق في يومين ألفي صاروخ كروز ، وآلاف القنابل وما يسمى بالقنابل الذكية التي يزن بعضها عشرة أطنان ، والمظاهرات المناهضة للحرب تعم العالم دون أن تلتفت أمريكا إلى أحد ٢٣/ ٣/ ٢٠٠٣م .

المبحث الثاني

أسس القراءة الهرمينوطيقية

تمهيد :

لقد عرضنا موجزاً عن النظريات أو المناهج اللغوية الغربية التي تشكل ما يسمى بالهرمينوطيقا ، لكي يكون ذلك تمهيداً لبيان الأسس التي تقوم عليها هذه النظريات ، وسوف يتبين لنا فيما بعد أن هذه الأسس نفسها هي التي رأيناها عند الخطاب العلماني في مدخل التأويل وهي المتحكمة بقراءته للقرآن الكريم .

إن هذه الأسس - التي ستتحدث عنها - يمكن أن تحدّ من حيثية أخرى مآلات آلت إليها الفلسفة الغربية عموماً ، وانعكس ذلك بشكل مباشر على قراءة النص ، ولكن لا يعني اختيارنا لهذه الأسس بالتوضيح والبيان أنها ثابتة ومستقرة ونهائية في الفكر الغربي، لأن الانتقادات تكتنفها من كل جهة ، وتكاد تكون أُجهضت دون أن يُطرح بديل ، وإنما القصد هو أن نكشف أن هذه الآليات المستهلكة في الفكر الغربي لا يزال الخطاب العلماني العربي يجترها ويتقمصها على أنها آخر ما توصلت إليه المنهجيات الحديثة ، وعلى أنها الوسائل الضرورية اللازمة لفهم النص وتحليل الخطاب .

إننا هنا مضطرون لإعادة نفس الكلام الذي قرأناه للعلمانيين عندما تحدثنا عن أسس التأويل لديهم، ولكن ستختلف إحالات الهوامش فقط ، فبدلاً من طيب تيزيني وأركون وأبو زيد وعلي حرب وغيرهم سنجد هنا دريدا وريكور ورولان بارت وميشيل فوكو . إنها أسسٌ واحدة ، تنتمي إلى أرضية فلسفية واحدة ، فما هي هذه الأسس ؟

أولاً : انعدام البراءة في القراءة « وكل قراءة هي إساءة قراءة » :

إن من أخطر الأفكار التي شاعت بعد سيطرة الحداثة وما بعدها هو أن القراءة لا يمكن أن تكون بريئة ، لقد كان قبل ذلك روبرت شولز يسلم بوجود قراءة بريئة للنص، ولكن هذه القراءة البريئة ماتت مع الحداثة ، ولم يعد بمقدور المتلقي أن يتعامل مع

النص باعتباره علامات شفافة تدل على معنى، وأصبح الاتجاه الشائع بين الحداثيين أن كل قراءة تعدّ إساءه قراءة[1].

إنها في الحقيقة فكرة ترتبط بموقف فلسفي يسيطر على العقل الغربي وهو اليأس من تحصيل اليقين، مما جعل المعرفة كلها ذات طبيعة افتراضية، فهي دائماً بانتظار التعديل والتغيير، وانهارت مقولة المعرفة الموضوعية، أو المعرفة اليقينية[2].

بهذا الشكل تصبح القراءة عملية تغيير للحقيقة، وليست نقلاً أو تفسيراً لها، إن خلق القراءة وهو فعل تنبؤي وبلاغي ينتج عن خطأ، إنه حالة الحافة، ولذلك فكل القراءات خطأ قراءات بالضرورة لأن النصوص غير قابلة للقراءة[3].

والقول بأن كل قراءة إساءة قراءة إذ تأملنا فيه قليلاً لا يختلف عن القول بأن كل القراءات صحيحة، مع أن الظاهر أن هذه المقولة بعكس سابقتها، إن المعنى في المقولتين واحد وهو أن كل قراءة صحيحة إلى حين إلى أن تجيء قراءة أخرى بتفسيرٍ آخر للنص تُحوِّل القراءة الأولى إلى إساءة قراءة، وتنتظر هي الأخرى قراءة جديدة تُحوِّلها إلى إساءة قراءة وهكذا[4]. «إن خاصية اللغة الأدبية تكمن في إمكانية إساءة القراءة وإساءة الفهم» وإن النص الذي لا يسمح بإساءة القراءة لا يدخل في دائرة الأدب وإن قيمة النص تعتمد على تشجيعه لخطأ القراءة المستمر[5].

ويعرف دي مان صاحب فكرة إساءة القراءة فكرته هذه بقوله: «إنني أعني بإساءة القراءة الجيدة نصاً يُنتِج نصاً آخر يمكن اعتباره هو الآخر مثيراً للاهتمام، نصاً يولد

---

(١) انظر: عبد العزيز حمودة «المرايا المحدبة» ١٠٤، ١٠٦، ١٧٥ وانظر بييرف. زيما «التفكيكية. دراسة نقدية» ص ١٤٨ فما بعد.

(٢) انظر: عبد العزيز حمودة «المرايا المحدبة» ص ١٠٥، ١٠٦.

(٣) انظر: حمودة «السابق» ص ٣٣٩، ٣٤٠.

(٤) انظر: حمودة «السابق» ص ٣٩٢، ٣٩٣.

(٥) انظر: حمودة «السابق» ص ٣٩٤ ولنقارن هنا بقول علي حرب: «إن النص المحكم نص إمبريالي».

نصوصاً أخرى »[1]. « إن إساءة القراءة ليست قراءة خاطئة ، بل عملية الخروج عن المألوف لكل قراءة »[2] .

لهذه الطريقة في تصور النص وقراءته تراث طويل يعود وفقاً لـ هارولد بلوم إلى القبلانية اليهودية الرمزية ، وإلى فكر دي فيكو ١٦٦٨- ١٧٤٤ م مؤسس فلسفة التاريخ وعلم نفس الأمم ، وبخصوص القبلانية كتب بلوم في مؤلف عن والاس ستيفن « إن القبلانية تسيء قراءة كل لغة ليست قبلانية ، وأنا أؤكد أن كل شعر قوي متأخرٍ يسيء قراءة كل كلام ليس شعراً »[3] .

وفكرة إساءة القراءة أدخلها إلى الأدب التفكيكي هارولد بلوم كما يشير بيرف . زيما[4]. وتعني أن الشاعر القوي يكيف النص السابق « الأب »[5] مع حاجاته الأدبية والجمالية الخاصة به بهدف التخلص من التأثير المُشل الذي تمارسه عبقرية الأب ، إنها ليست قراءة مغلوطة بل هي تكييف شخصي ومتميز يمكن مقارنته بما يسميه روبير إيسكاربيت « خيانة خلاقة »[6].

أخيراً : ألا يمكن أن نربط بين هذه الفكرة وبين التحليل النفسي الفرويدي باعتبار فرويد رسَّخ في الشعور الغربي المعاني السلبية للنفس البشرية ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[7] وغلَّب هذا السوء دائماً على الإيجابيات الأخرى الموجودة في النفس ، ومن هنا جاءت إساءة القراءة لسوء الظن المتفاقم بالنفس

---

(١) انظر : عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ٣٩٦ .

(٢) انظر : السابق نفسه .

(٣) بيير ف . زيما « التفكيكية ، دراسة نقدية » ص ١٥٠ ، ١٥١ تعريب أسامة الحاج .

(٤) انظر : السابق ص ١٥٠ .

(٥) الأب هنا فكرة فرويدية يراد بها أن النص السابق يمارس دوراً سلطوياً أو توجيهياً على النص اللاحق ولذلك يجب كسر سلطته بالإساءة إليه عن طريق قراءته قراءة معاكسة لما يصرح به .

(٦) السابق نفسه . أما نصر حامد أبو زيد فيسمي الترجمة « الخيانة البريئة للنص » .

(٧) سورة يوسف آية ٥٣ .

الإنسانية، ألم يقل فرويد بأن الاستعداد للانحراف إنما هو خاصية إنسانية أساسية وعامة وأنه جزء من الجبلة[1]. فلا بد على ضوء ذلك أن نبحث في النص عما يخفيه ، وعما يفلت من صاحبه بدافع من سوء الظن ، وغلبة الخيانة ، وندرة الأمانة .

هذا بالإضافة إلى أن نظام التأويل عند فرويد يقوم على البحث عن الباطن أولاً ، كسلاح تشكيكي ضد الوعي المزيف ، وحل رموز النفس[2].

ويقوم على كشف الخداع والقسوة والريب والمناوأة والمراوغة وغير ذلك عن طريق كشف المعنى في الأحلام وزلات اللسان ، وعدم الثقة في المستوى السطحي أو الفهم الواعي[3].

وهكذا فالقراءة بالمفهوم البنيوي والتفكيكي لا يمكن أن تكون بريئة ، وهو ما أكده ممثلو البنيوية بشكل دائم[4] . وعدم وجود قراءة بريئة لا يعني أن القراءة خاطئة ، فلا توجد قراءة خاطئة لأنه لا وجود لقراءة صحيحة أصلاً[5] .

وهكذا تضرب البنيوية بجذورها في أعماق النسبية .

ثانياً - موت المؤلف :

إذا كان الإله قد مات في الفكر الغربي منذ بداية عصر النهضة ، وكانت صرخة نيتشة « مات الله » [سبحانه وتعالى] بمثابة تصريح رسمي بالوفاة، وأصبحت الصورة الأكثر وضوحاً في الفلسفة الغربية من هيجل إلى نيتشة هي فكرة موت الله [سبحانه وتعالى] وأنه ليس أكثر من اختراع ، أو حيلة شيطانية[6]، فإن الإنسان بعد أن احتل المركز في

---

(١) انظر : فرويد « ثلاث رسائل في الجنس » ص ٨٦ ، ١١٧ .

(٢) انظر : بول ريكور « إشكالية ثنائية المعنى » ص ١٤٠ ضمن « الهرمينوطيقا والتأويل » ترجمة فريال جبوري غزول .

(٣) انظر : مصطفى ناصف « نظرية التأويل » ص ٣٤ .

(٤) انظر : عبد السلام المسدي « البنيوية » ص ٥٨ ، ٨٥ .

(٥) انظر : عبد الله الغذامي « الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية » ص ٢٧٩ ، ١٣ .

(٦) انظر : بيرف ، زيما « التفكيكية . دراسة نقدية » ص ٣٧ .

الفلسفات الإنسية الغربية، ووضع نفسه مركز الكون ، وفرض نفسه كمرجعية نهائية[1]، عادت فلسفة الحداثة فقتلت الإنسان وأزاحته عن المركز وجعلته شيئاً ضمن أشياء ، مجرداً من خصائصه الإنسانية ، ومندمجاً ضمن أنماط وسلع مختلفة دون أي تميز[2].

انعكست هذه العدمية على عملية قراءة النصوص ، فمع التركيز على اللغة وكيفية عملها ودلالاتها ، ومع تطور النهج البنيوي ودعوته إلى محاربة المذهب الإنساني ، ومع شيوع الطرح التفكيكي ، لم يعد المؤلف يتمتع بالميزات التي كان يحظى بها من قبل ، فلم يعد يُنظر إليه على أنه عبقري ، وإنما هو مستخدم للغة ، لم يبتدعها بل ورثها مثلما ورثها غيره ، ولذلك فهو ليس منشئاً للنص أو مصدراً له ، يحتكر معناه ويوجه قارئه ، وإنما أصبح المعنى يعتمد على القارئ الذي يستمد معرفته من الدربة والموهبة والكفاءة ، وما المؤلف إلا ناسخ يعتمد على مخزون هائل من اللغة الموروثة ، وهذه اللغة هي التي تنطق وتتكلم وليس المؤلف ، أدى كل ذلك في النهاية إلى استبعاد المؤلف ثم إعلان موته[3].

ومن أبرز الفلسفات التي أعلنت موت الإنسان كانت البنيوية[4] وتزامن ذلك مع موت المؤلف وموت الذات ، ولعل كلود ليفي ستروس قد قنن هذا الموت حين قال «إن هدف العلوم الإنسانية ليس بناء الإنسان وإنما تذويبه»[5] ، وانعكس ذلك على الأدب فكان إعلان رولان بارت سنة ١٩٦٨ م عن موت المؤلف بمثابة تصريح رسمي آخر بالوفاة في مجال الأدب[6] شبيه بتصريح نيتشة في حقل الفلسفة . « لقد مات المؤلف

---

(١) انظر : د ، عبد الوهاب المسيري « موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية » ص ٢٦١ .

(٢) انظر : السابق ص ٢٦٠ .

(٣) انظر : ميجان الرويلي وسعد البازعي « دليل الناقد الأدبي » ص ١٥٢ .

(٤) انظر : عبد السلام المسدي « البنيوية » ص ٧٥ . وانظر : أركون : « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٣٤.

(٥) ميجان الرويلي ، سعد البازعي « دليل الناقد الأدبي » ص ١٥٤ .

(٦) انظر : عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ٣٤٠ ، ٣٣٦ .

بوصفه مؤسساً للنص ، ولذا لم يعد في مقدوره أن يمارس تلك الأبوة الرائعة »[١] . «إن اللسانيات قدمت أداة تحليلية نفيسة لتدمير المؤلف ، فقد أوضحت أن التعبير في جملته إنما هو سيرورة فارغة تعمل بشكل كامل دون أن تكون ثمة ضرورة لكي تُملأ بشخص المخاطَبين ، فالمؤلف لسانياً لم يكن قط أكثر من ذلك الذي يكتب »[٢].

ولكي يصل القارئ إلى معشوقه « النص » لا بد من موت المؤلف ، وعندئذ تنقطع الصلة بين النص وقائله ، فتصبح اللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف ، فيقتل رولان بارت المؤلف ليستأثر هو بحب معشوقه النص ، وينتصر القارئ على المؤلف ، ويخلو الجو للعاشق لكي يمارس حبه مع محبوبه[٣] ، ومن هنا فإن « موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القارئ »[٤] . « لأن الكتابة هدم لكل صوت ولكل أصل . فالكتابة هي هذا الانحراف الذي تهرب فيه ذواتنا ، الكتابة هي السواد والبياض الذي تضيع فيه كل هوية »[٥].

لقد كان مالارميه هو أول من رأى في فرنسا وتنبأ بضرورة وضع اللغة نفسها مكان ذلك الذي اعتُبر إلى هذا الوقت مالكاً – أي المؤلف – فاللغة بالنسبة إليه كما هي الحال

---

(١) رولان بارت « لذة النص » ص ٥٦ يقصد أن المؤلف هو الأب بالنسبة للنص وهي فكرة شائعة لدى الحداثيين حيث يُعدّ أن المؤلف بمثابة الأب يمارس دوراً تسلطياً على القارئ ، ولذلك يجب التخلص منه لكي يجد القارئ حريته في العبث بالنص كما يشاء لأن الأب « المؤلف » يراقب القراء ويشتبه بقراءاتهم ويحكم عليها ، وتشبيه المؤلف بالأب شائع عند دريدا خصوصاً . انظر : بييرف . زيما « التفكيكية دراسة نقدية » ص ٥٨ ، ٥٩ وعند رولان بارت انظر « هسهسة اللغة » ص ٧٩ يقول : « وإنه ليقف في علاقته مع كتابه موقف الأب من طفله » ولكن الفكرة في الأساس مأخوذة من التحليل النفسي الفرويدي الفردي والجماعي عندما يعدّ نشوء المحرمات والأديان نتيجة لتسلط الأب وديكتاتوريته في المجموعة البشرية الأولى . انظر : فرويد « الطوطم والتابو » ص ٢٢ فما بعد، وله : « موسى والتوحيد » ص ١٠٣ فما بعد .

(٢) رولان بارت « هسهسة اللغة » ص ٧٨ ترجمة منذر عياشي .

(٣) انظر : عبد الله الغذامي « الخطيئة والتكفير . من البنيوية إلى التشريحية » ص ٧١ .

(٤) رولان بارت « هسهسة اللغة » ص ٨٣ . وانظر : عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ٣٤٠ وانظر : عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة » ص ٤٦ .

(٥) رولان بارت «هسهسة اللغة» ص٧٥ ترجمة منذر عياشي مركز الإنماء الحضاري – سوريه – حلب ط ١ / ١٩٩٩ .

بالنسبة إلينا هي التي تتكلم وليس المؤلف[1]. ومن هذا المنطلق قرأنا آنفاً قول بول ريكور: «أحياناً يطيب لي أن أقول إن قراءة كتاب، ما هي إلا النظر إلى مؤلفه وكأنه قد مات... وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما عندما يموت الكاتب»[2].

لقد كان هذا الشعار موت المؤلف سبباً في انهيار البنيوية[3]، ومع أن التفكيكية قامت على أنقاض البنيوية،إلا أنها لم تتخل عن هذا الشعار بل أضافت إليه موت النص نفسه[4].

وهكذا يمكن القول إن الفلسفة الغربية أماتت الله [عز وجل] من أجل أن تحيي الإنسان وترفع من قدره وتتيح له الحرية الكاملة في تفسير الكون وإنكار غائيته، ولكن الإنسان فشل بعد ذلك فقتلته البنيوية وأزاحته عن المركز، وكذلك قتلت الفلسفات اللغوية المؤلف من أجل أن تُتيح للقارئ أكبر قدر ممكن من الحرية والإبداع ولكن ذلك أدى في النهاية إلى موت المؤلف في البنيوية ثم موته مع نصه في التفكيكية.

ثالثاً: خرافة القصدية:

لقد درسنا في مكان سابق موقف الخطاب العلماني من المقاصد، ورأينا كيف يشيدون بالمقاصد، ويعوِّلون عليها كثيراً، ولربما يخطر في البال أن هذا العنوان خرافة القصدية الذي نعده أصلاً غربياً للقراءة العلمانية العربية يتناقض مع ما قررناه هناك من دعوة العلمانيين إلى المقاصد، ولكن هذا الإشكال يزول سريعاً إذا تذكرنا أننا نبهنا مراراً إلى أن المقاصد التي يريدها العلمانيون ليست هي مقاصد الباري عز وجل قائل النص ومنزله، وليست مقاصد النص منطوقاً أو مفهوماً، وإنما مقاصدهم هم كقراء يسهمون في إنتاج دلالة النص، وهذه الفقرة ستزيد ما نقوله وضوحاً.

---

(١) انظر: السابق ص ٧٧.

(٢) بول ريكور «من النص إلى الفعل» ص ١٠٦.

(٣) انظر: عبد السلام المسدي «قضية البنيوية» ص ٤٨ وانظر: عبد العزيز حمودة «المرايا المحدبة» ص ٢٨٨.

(٤) انظر: عبد العزيز حمودة «المرايا المحدبة» ص ٥٧.

شاع مصطلح « خرافة القصدية » منذ استخدمها كلينث بروكس لأول مرة سنة ١٩٥٤م « وكان الهدف من ذلك تحقيق درجة من الموضوعية العلمية القائمة على التجرد من الذات ، ذات المبدع وذات المتلقي والاحتكام فقط إلى النص في حد ذاته ، ولكن نقاد الحداثة والتفكيكيين على وجه الخصوص طوروا مبدأ انتفاء القصدية إلى درجة من فوضى التفسير ، فقصد المؤلف غير موجود في النص ، والنص نفسه لا وجود له ، وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد »[1] .

كان القراء يستقبلون النصوص وكأنها رسائل من مُرسِل يُركِّزون فيها على المرسِل فيدرسون سيرته وعصره ، ويحللون نفسيته ، ويبحثون عن مقاصده ، حتى ليجعلون النص وثيقة تاريخية تدل على زمنها ، ولذلك يتم التركيز على الكاتب أكثر من الاهتمام بالنص ، ويجعلون نية الكاتب أساساً لتفسير النصوص ، وهذا يجعل الكاتب فوق النص، وفوق القارئ ، ويجعله متسلِّطاً على حركة اللغة والذهن ، وهذا تسبب في كبح معالم الشاعرية والإبداع في القراء ، مما أدى في النهاية إلى ردة فعل قوية أخذت تنظر إلى النص على أنه عمل منعزل عن مؤلفه وعصره ، وعلى القارئ أن يضفي عليه الدلالات التي يرغب بها ، ويُسقط عليه ما يشاء من أفكار[2] . وبذلك يصبح القراء أحراراً في قراءة النص لهم أن يفعلوا به ما يشاؤون، ولهم أن يتجاهلوا قصد المؤلف، وأن يقوِّلوا النص ما يريدون[3]، ويصبح النص خاضعاً لصنع القارئ، يُقرأ بطريقة تجعل المؤلف غائباً على كافة المستويات[4] «وإن الناسخ أو القارئ حين يخلُف المؤلف لا يجد في نفسه انفعالات ولا بشائر ولا مشاعر ولا انطباعات، ولكنه يجد هذا القاموس الهائل فينهل

---

(١) د. عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ٥٨ – ٥٩ ، ٣٩٩ وانظر : رولان بارت «هسهسة اللغة» ص ٧٧.

(٢) انظر : عبد الله الغذامي « الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية » ص ٢٦ ، ٢٧ ، وانظر : رولان بارت « هسهسة اللغة » ص ٧٦ .

(٣) انظر : حمودة « المرايا المحدبة »ص ٣٣٦ والكلام لرولان بارت .

(٤) رولان بارت « هسهسة اللغة » ص ٧٩

منه كتابة لا تعرف أي توقف »[1] .

أما نية المؤلف فلا يجب استحضارها إطلاقاً [2]، والبحث عنها وهم[3]. وعلى ذلك فليس لنا الحق في أن نسأل من إذن هذا الذي يؤول ؟ فالذي يوجد هو التأويل نفسه ، وهو شكل من أشكال إرادة القوة ، ولا يوجد بوصفه كائناً ، ولكن بوصفه سيرورة وصيرورة[4].

فتحليل الخطاب يتم إذن دون إرجاعه إلى الكوجيطو ، فهو لا يطرح مسألة : من يتكلم ؟ ومن يتجلى أو يختفي في ما يقال ، ومن يمارس حريته المطلقة حين يتكلم ، أو من يخضع لضغوط ، إنها بنظره [أي بنظر المنهج البنيوي] أقوال مبنية للمجهول[5]. وعلى القارئ أن يتخيل أن كل سطرٍ يخفي دلالة خفية ، وأن النصوص يمكن أن تقول كل شيء باستثناء ما يود الكاتب التدليل عليه[6].

ففي اللحظة التي يتم فيها الكشف عن دلالة ما ، ندرك أنها ليست الدلالة الجيدة ، إن الدلالة الجيدة هي التي ستأتي بعد ذلك ، وهكذا دواليك « إن الأغبياء أي الخاسرين هم الذين يُنهون السيرورة قائلين لقد فهمنا »[7] ، فالتأويل بذلك إجراء مفتوح لا تختزله أية رؤية[8]. ومهمته الكشف عن « شيء النص غير محدود »[9] ، وفهم النص أحسن ما

---

(١) السابق ص ٨١ .

(٢) انظر : بييرف . زيما « التفكيكية دراسة نقدية » ص ٧٩ ، والكلام لجاك دريدا .

(٣) انظر : السابق ص ٧٠ والكلام « لجاك دريدا » .

(٤) انظر : رولان بارت « لذة النص » ص ١٠٦ ترجمة منذر عياشي .

(٥) انظر : ميشال فوكو « حفريات المعرفة » ص ١١٤ ، ترجمة سالم يفوت- المركز الثقافي العربي . ط ٢ / ١٩٨٧م- بيروت- المغرب .

(٦) انظر : إمبرتو إيكو « التأويل بين السيميائيات والتفكيكية » ص ٤٣ ترجمة وتقديم : سعيد بنكراد ط ١ / ٢٠٠٠م المركز الثقافي العربي والكلام ينقله إيكو على لسان التفكيكيين .

(٧) السابق ص ٤٣ .

(٨) انظر : بول ريكور « من النص إلى الفعل » ص ٣٨ .

(٩) السابق ص ٤١ .

يفهمه مؤلفة[1].

لأن النص أياً كان نوعه – في المنظار البنيوي – ما إن يتقدم به صاحبه حتى يغدو مشاعاً بين كل متقبليه ، بل لنقل إن صاحب النص يتخلى بمجرد إفضائه بنصه عن ملكيته ، ويفوِّض لكل قارئ حق التصرف فيه ، وهذا يعني أن كل قارئ لأي نص إنما هو مالك له في لحظة قراءته إياه[2].

وتتحول بذلك علاقة النص بصاحبه إلى علاقة ناسخ ومنسوخ أي أن دور المؤلف كان مجرد أن نسخ النص بيده أو قاله بلسانه[3].

رابعاً – لا نهائية المعنى :

إذا كان المؤلف قد مات ، والبحث عن مقاصده وهم ، ولا توجد قراءة بريئة ، واللغة نظام من الرموز والإشارات ، فإن النهاية لابد أن تكون « لا نهائية المعنى » ، وهي عبارة تساوي في حقيقتها رغم التناقض الظاهري «نهائية المعنى » ، لأن النص بالفعل لم يبق له معنى ، والمعاني التي تلحق به ليست للنص ، وإنما معاني ألصقها القراء بالنص ، يمكن القول إنها إبداعات تبحث عن أصل ، فلا تجد إلا النص تجعله مركزاً لنفسها مهما كانت المسافة بينها وبينه غاية في البعد ، لأن الانفصام قد حصل بين الكلمة والشيء ، بين الدال والمدلول ، بين الذات والموضوع فأصبح المجال رحباً للذاتية والمزاجية ، والعدمية والنسبية[4].

ولم يعد المقصود من قراءة النص هو الوصول إلى معنى أو البحث عن العمق لأنه «ليس ثمة عمق لذلك ، فالمطلوب هو أن نجوب فضاء الكتابة لا أن نخترقه والكتابة تضع المعنى باستمرار ، ولكن قصدها من ذلك هو تبخيره » وإن رفض المعنى النهائي يُعدّ نشاطاً ثورياً، لأنه في النهاية رفض للاهوت ولأقانيمه ورفض للعقل والعلم

(١) انظر : السابق ص ١١٠ .

(٢) انظر : عبد السلام المسدي « قضية البنيوية »ص ٦٨ وانظر : رولان بارت « هسهسة اللغة » ص ٧٦ .

(٣) انظر : عبد الله الغذامي « الخطيئة والتكفير من البنيوية والتشريحية » ص ٧٢ .

(٤) انظر : حمودة « المرايا المحدبة » ص ٦٧ .

والقانون[1].

إن النص أصبح إشارات ودوال حرة لا تقيّدها حدود المعاني المعجمية ، وأصبح للنص فعالية قرائية إبداعية تعتمد على الطاقة التخييلية للإشارة في تلاقي بواعثها مع بواعث ذهن المتلقي ، وأصبح القارئ المدرب هو صانع النص ، والقراءة تغدو عملاً إبداعياً كإنشاء النص ، لأن النص جنين يبحث عن أب يتبناه ، وما ذلك الأب إلا القارئ المدرب[2].

إن هذا هو جوهر التفكيك حيث يغيب المركز الثابت للنص ، ولا تبقى أي نقطة ارتكاز يمكن الانطلاق منها لتقديم تفسير معتمد أو قراءة موثوق بها ، إنه ما يسميه التفكيكيون « اللعب الحر للغة » ولذلك فلا توجد قراءة واحدة ، بل كل قراءة نقدية هي في حقيقة الأمر فشل قراءة ، أو إساءة قراءة كم أسلفنا[3].

وهكذا في ظل ارتباط العلامة في النسق الأدبي بعدم القدرة على تحديد مشار إليه بعينه، أو الإشارة إلى أكثر من مدلول في نفس الوقت تتحول القراءة الحديثة إلى ما يشبه لعبة مكعبات الصور الخشبية ، مفتوحة النهاية ، كما تقول إديث كروزويلي . ولمواجهة تلك المراوغة التي تمارسها الدلالة يلجأ النقاد الحداثيون إلى مجموعة من حيل القراءة التي تساعدهم في إنطاق النص بدلالة ما أو بإحدى دلالاته[4].

ويمثّل لهذه العلاقة بين التفكيكي والنص بصورة راقصين يُراقص كل منهما الآخر في حركة مراوغة مستمرة يهتز كل منهما إلى الجانب المعاكس من جانب رفيقه دون أن يتقابلا في منتصف الطريق إلا لثوان عابرة لا يمكن وصفها بالثبات ، والطرف الذي يُرهَق في هذه الرقصة المتكررة كل ليلة هو النص ، لأنه مضطر لمراقصة كل الحاضرين

---

(١) انظر : رولان بارت « هسهسة اللغة » ص ٨٢ .

(٢) انظر : عبد الله الغذامي « الخطيئة والتفكير » ص ٤٩ وانظر : رولان بارت « هسهة اللغة » ص ٧٩ وانظر : هوماس « القراءة الجديدة » ص ٤٦ .

(٣) انظر : حمودة « المرايا المحدبة » ص ٥٥ .

(٤) انظر : السابق ص ٢٤٢ .

وفي كل ليلة[١] .

لكن الأمر في الحقيقة أكثر فوضوية من هذه الصورة ، فالتفكيكية تخرِّب كل شيء، وتشكك في كل الأفكار المستقرة عن العلامة واللغة والنص والسياق والمؤلف والقارئ والتاريخ ، وتقوِّض كل شيء دون أن تبني شيئاً [٢] . إنها قادرة على الهدم الذي لا يعجز عنه أحد ، ولكنها لم تقدم خياراً ذا قيمة[٣] . لقد اخترع مؤسس التفكيك دريدا معنى المعنى[٤] ويعني به العلاقة التضمينية اللامتناهية ، والإحالة غير المحدودة من دالٍّ إلى دال ، وقوته هي نوع من الالتباس الخالص واللامتناهي ، والذي لا يستقر على مدلول[٥] .

ونكون النصوص بذلك في نظر التفكيكيين ذات بنى مأزقية غير قابلة للاختزال[٦] بسبب « انزلاقات المعنى » التي تُنتجها قابلية التكرار والقراءة مما يجدد دلالات العلامات والإشارات باستمرار ودون توقف[٧] . إن كلمة دون توقف تعني أنه ليس هناك معنى للنص ، لأن المعنى لا يستقر ، وحضور المعنى غير قابل للتحقيق أبداً ، لأنه يكون قد بات في حالة إرجاء دائم كما يقول دريدا[٨] . ومن هنا بنظر دريدا فإن «المشروع التأويلي الهرمينوطيقي » الذي يفترض معنى حقيقياً للنص لا أساس له في هذا النظام »[٩]، والقول

---

(١) انظر : السابق ص ٢٩١ ، ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) انظر : السبق ص ٢٩٢ .

(٣) انظر : بييرف . زيما « التفكيكية دراسة نقدية » ص ١٦٧ .

(٤) وهو ما سنجد علي حرب يتحدث عنه ولكن معنى المعنى هنا لامتناهي ملتبس جداً وهو بعكس معنى المعنى الذي يتحدث عنه عبد القاهر الجرجاني « أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسرت لك « عبد القاهر دلائل الإعجاز » ص ٢٦٢ مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٨٤م نقلاً عن أبو زيد « النص ، السلطة » ص ٢١٨ تحقيق محمود محمد شاكر.

(٥) انظر : بييرف زيما « التفكيكية دراسة نقدية » ص ٧٧ .

(٦) انظر : بييرف . زيما « التفكيكية » ص ١١٩ ، ١٢٩ .

(٧) انظر : السابق ص ٨١ والكلام لمؤسس التفكيك دريدا .

(٨) انظر : السابق ص ٧٧ .

(٩) انظر : حمودة « المرايا المحدبة » ص ٣٤٤ .

بلا نهائية المعنى هو المدخل الرئيس للتفكيك[1].

فإذا كان القارئ قديماً يقرأ النص بوصفه يحمل معنى ودلالة ، فإن التركيز الآن يتم في داخل نسيج النص على الفكرة التوليدية التي يتخذها النص لنفسه ، ويشتغل بها من خلال تشبيك دائم ، إن النص أصبح مثل نسيج العنكبوت الذي يزداد تشابكاً ، وقائله مثل العنكبوت التي تذوب بين خيوطها[2].

وهكذا فالمبدأ الأساسي الذي يسيطر على عملية الفهم المعاصرة هو الإعراض عن قوانين التأويل ونظام الخطاب[3]، بل إن التأويل أصبح منذ ماركس ثم فرويد ونيتشة مهمة لا نهاية لها، وأصبح لدى هؤلاء أن الخطر الأساسي الذي تجب محاربته هو الإيمان بوجود علامات تتمتع بوجود أصلي أولي حقيقي ، ومهما تعددت التأويلات فإن كل تأويل يجد نفسه مرغماً على أن يُؤوِّل ذاته إلى ما لا نهاية ، وأن يجدد نفسه دائماً يقول فوكو «.. أن نتمكن ذات يوم من وضع نوع من المجامع العامة ومن الموسوعات التي تضم جميع تقنيات التأويل التي أمكننا معرفتها ... إني أظن أن هذه المدونة الضخمة التي تضم جميع هذه التقنيات لم يكتب منها حتى الآن إلا فصولاً قليلة »[4].

أخيراً يلخص هارتمان بكلمة مختصرة علاقة القارئ بالنص في الفكر الحداثي حين يقول:

« إن من حق القارئ العنيد أن يجد في النص ما يصبو إليه »[5] . وهكذا يريد العلمانيون من القرآن الكريم .

---

(١) السابق ص ١٥١ .

(٢) انظر : رولان بارت « لذة النص » ص ١٠٩ .

(٣) انظر : ميشال فوكو « نظام الخطاب وإرادة المعرفة » ص ٧٥ / ٧٩ ، ترجمة : السطاتي وبن عبد العال ، دار النشر المغربية ١٩٨٥ .

(٤) فوكو السابق ص ٦٧ وانظر « هوماس » القراءة الجديدة » ص ٢٧١ .

(٥) انظر : إمبرتو إيكو « التأويل بين السيميائيات والتفكيكية » ص ٧٤ ، ٧٥ هذا الكلام ليس لهارتمان نفسه وإنما هي خلاصة رأيه كما يعبر عنها امبرتو إيكو .

خامساً : التناص :

ويقال أحياناً «البين نصية» وهما بنفس المعنى ترجمة لكلمة واحدة هي *intertexfuality* التناص أو البين نصية كلمة مناقضة لـ « النصية » ففي هذه الأخيرة النص منتَج مغلق ، فهو نسق نهائي يمكن تحليله وتفسيره في ضوء علاقات وحداته داخل نسقه الأصغر «النص» بعضها ببعض ، وفي ضوء علاقته كنسق بالنسق الأكبر أو نظام اللغة التي ينتمي إليها وتحدد قواعد تشكيله[1] .

أما التناص فهو نقيض ذلك تماماً فالنص ليس تشكيلاً مغلقاً أو نهائياً ، ولكنه يحمل آثار نصوص سابقة تسهم في تشكيله ، وحيث إن القارئ أيضاً له أفقه وتوقعاته وتشكُّلاته فمعنى ذلك لا يوجد نص وإنما يوجد « بين نص » فقط وهذا « البين نص » كائن متغير مراوغ ، ويزداد مراوغة نتيجة الحوار بينه وبين القارئ ، وبهذا يصبح التناص الأساس الأول لـ « لا نهائية المعنى » في استراتيجية التفكيك[2] .

إن النص على ذلك ليس ذاتاً مستقلة أو مادة موحدة ، ولكنه سلسلة من العلاقات مع نصوص أخرى ، ومقتطفات أخرى ، يحتوي على كم هائل من الأفكار والمعتقدات والإرجاعات التي لا تتآلف ، تشكلت من نصوص سابقة ، وتسهم في تشكيل نصوص لاحقة[3] .

فالتناص إذن هو علاقة النص أو الكلمة بالقارئ وبالنصوص الأخرى وبالثقافة « إن كل كلمة وهي تتجه نحو هدفها تدخل بيئة حوار مضطرب مليئة بالتواترات ، بيئة من

---

(١) لنلاحظ هنا كيف يسطو العلمانيون على هذا المعنى الحداثي ثم يصمون به المسلمين السلفيين بقولهم : إنهم « نصيون » أي منغلقون على أنفسهم .

(٢) انظر : حمودة « المرايا المحدبة » ص ٣٦٢ .

(٣) انظر : حمودة « المرايا المحدبة » ص ٣٧٢ وعبد الغذامي « الخطيئة والتكفير » ص ٣٢١ . علينا أن نقارن مع نصر حامد أبو زيد وغيره من العلمانيين الذين يعدّون النص منتَجاً ثقافياً أي له أصوله الثقافية التي تشكل منها كسجع الكهان ، وشعر الشعراء ، ثم أصبح منتِجاً للثقافة ومحوراً لها فيما بعد ، إنه سطو على فكرة التناص هذه مع تطعيمها بالفكرانية الماركسية كما رأينا سالفاً.

كلمات غريبة ، ومن أحكام القيمة والتأكيدات ، وتتداخل مع علاقات معقدة وتتملص من أخرى ، تختلط بالبعض ، وتنفر من البعض الآخر ، وتتقاطع مع مجموعة ثالثة»[١] . يعني أن كل نص صدى لنص آخر[٢]، لأن كل كلمة في النص سبق استخدامها وهكذا إلى ما لا نهاية[٣]. « إننا لنعرف الآن أن النص ليس سطراً من الكلمات ينتج عنه معنى أحادي .... ولكنه فضاء لأبعاد متعددة تتزاوج فيها كتابات مختلفة ، وتتنازع دون أن يكون أي منها أصلياً : فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة . إن الكاتب لا يستطيع إلا أن يحاكي حركة سابقة له على الدوام ، دون أن تكون هذه الحركة أصلية »[٤] . « النص مصنوع من كتابات مضاعفة ، وهو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها بعضها مع بعض في حوار ، ومحاكاة ساخرة ، وتعارض . ولكن ثمة مكان تجتمع فيه هذه التعددية ، وهذا المكان ليس الكاتب كما قيل إلى الوقت الحاضر ، إنه القارئ »[٥] .

سادساً : الفراغات :

ميشال فوكو الذي يعدّه البعض مخترع نظرية الفراغ[٦] يحدد معنى هذه المقولة بقوله: «إن وراء كل بداية مظهرية يكمن دائماً وباستمرار أصل خفي ، بلغ من الخفاء والعمق حداً يصعب معه علينا تملكه وإحكام القبضة عليه ، حتى أننا لننساق رغما عنا عبر وهم سذاجة التسلسل التاريخي والزماني للأحداث نحو نقطة تتباعد بشكل محدود ، نحو نقطة لم يعرف لها التاريخ مكاناً ولا زمناً ، أي نقطة لن تكون سوى فراغ ... إن كل خطاب ظاهر ينطلق سراً وخفية من شيء ما تم قوله ، وهذا « الما سبق قوله » ليس مجرد

(١) حمودة « المرايا المحدبة » ص ٣٦٢ .

(٢) انظر : السابق نفسه .

(٣) انظر : السابق ص ٣٧٢ ، ٣٧٣ .

(٤) رولان بارت « هسهسة اللغة » ص ٨٠ .

(٥) رولان بارت « هسهسة اللغة » ص ٨٣ .

(٦) انظر « المرايا المحدبة » ص ٢٤٦ .

جملة تم التلفظ بها ، أو مجرد نص سبقت كتابته ، بل هو شيء « لم يُقل أبداً » إنه خطابٌ بلا نص ، وصوت هامس همس النسمة، ثم التلفظ به في هذا الصمت شبه المطبق ... فالخطاب الظاهر ليس في نهاية المطاف سوى الحضور المانع لما لا يقوله ، وهذا « لما لا يقال »هو باطن يُلغِّم ومن الداخل - كل ما يقال»[١] .

فهي مقولة إذن تعني أن « النص يحفل بفجوات ومناطق صمت يجب على الناقد أن يملأها ويُنطقها، وأن وجود هذه الفجوات والصوامت يعني أن النص غير مكتمل»[٢] .

هذه الفراغات هي التي تمنح القارئ الحرية في تقويل النص وإنطاقه هي التي تمنح النص لا نهائية المعنى أما المؤلف المسكين فقد مات ، إنها تتيح له أن يتصرف بالنص كما يحلو له ، يحذف مالا يروق له ، وينشئ ما يطيب له لأن « التعطش إلى المعرفة ليدفع بنا أن نخلق بعض الفقرات أو نتجاوزها ، تلك التي نشعر بأنها مملة ، لكي نصل بسرعة إلى مواضع الطرفة المحرقة ... وإننا لنقفز بسرعة دون خوف من عقاب ، فلا أحد يرانا ، كمشاهد يستعجل الراقصة لكي تنزع عنها ملابسها ، ولكن ضمن أصول الطقس الرقصي »[٣] . إلا أن العلمانيين العرب تخلوا حتى عن أصول الطقس في المرقص التأويلي الذي يمارسونه .

سابعاً : الرمزية :

إن كل ما أفضنا فيه حتى الآن من حديث عن الهرمينوطيقا واللسانيات والبنيوية والتفكيكية والمآلات التي آلت إليها قراءة النص يستند في أساسه على اعتبار اللغة نظاماً من العلامات والرموز والإشارات الاعتباطية[٤]، والدوال الحرة التي لا تقيدها المعاني

(١) ميشال فوكو « حفريات المعرفة » ص ٢٥ .

(٢) انظر : حمودة « المرايا المحدبة » ص ٢٤٢ والكلام لـ تيري إيجلتون وبيرماشيري .

(٣) رولان بارت « لذة النص » ص ٣٥

(٤) انظر : في اعتباطية الإشارة عند دي سوسير له « دروس في الألسنية العامة » ص ١١١ ، ١١٨ ، رونالد إيلوار « مدخل إلى اللسانيات » ص ٥٧ ، ٥٨ وانظر ليونارد جاكسون « بؤس البنيوية » ص ٨٤ لابد من التنبيه هنا إلى أن سوسير يعني باعتباطية الإشارة أن الكلمة وضعت بإزاء المعنى بشكل عفوي، ودون قصد ، نتيجة التواصل الاجتماعي « يعني أن الارتباط بين الدليل والمدلول ليس بينهما رابط طبيعي موجود في الواقع » سوسير « دروس في الألسنية العامة » ص ١١٣ . ، وهو رأي ليس جديداً بل قال به

المعجمية[1] إنه « لن يكون في مقدورنا تحقيق نمو العلاقات داخل النص إلا إذا نحن أخذنا بمبدأ » الإشارة الحرة « ذلك لأن المدلول المعجمي للعنصر اللغوي يظل قيداً يحاصر نبض النص »[2] .

لقد رأينا كيف يولي بول ريكور أهمية كبيرة للرمز ، ويستفيد أيضاً حتى من التحليل الفرويدي للأحلام[3] .

ثم دفعت البنيوية بذلك إلى حدود قصوى حين عدّت الدوال « قرائن تحل محل ما هي دالة عليه ، فالبنيوية بذلك تبوئ الرمز منزلة عليا ، بل كأنها تجعل الرمز موجوداً لذاته أكثر مما هو موجود لغيره أي المرموز إليه »[4] .

ثم تحول ذلك لدى التفكيكيين إلى أن الرموز أصبحت منخرطة في اللعب الحر اللانهائي للمدلولات ، وتحولت اللغة إلى أنساق من الرموز تقوم فقط بدور الدوال ، أما المدلولات فهي من إلصاق القارئ ، وهكذا « يتخلى الاستقرار عن مكانه للدوامة ، والهويات للاختلاف ، والوحدات للمتعددات ، والمركز للمراكز اللانهائية ، والوجود لفلسفة اللغة ، والمعرفة للبلاغة ، والتصوف للكشف ، والألفة للفراغ ، والشعر للبينصية ، والملئ للفارغ ، والحقيقة للعب الحر ، والصواب للخطأ ، والتفسيرية

جمهرة من الأصوليين المسلمين وهو الرأي القائل بأن اللغة وضعية وليست توقيفية من تعليم الله عز وجل ، ولكن اعتباطية الإشارة عند الهرمينوطيقيين واللسانيين والحداثيين بعد سوسير لا تقف عند هذا ، وإنما تعني أن القارئ يمكنه أن يستنبط منها ما يشاء بناء على مهارته الفكرية ، وقدرته على الإبداع دون تقيد بقواعد الخطاب ونظام اللغة .

(١) انظر : عبد الله الغذامي « الخطيئة والتفكير » ص ٤٩ .

(٢) عبد الله الغذامي « تشريح النص » ص ٧٨- بيروت- دار الطليعة ط ١ / ١٩٨٧م ، وانظر : عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة » ص ٤٦ .

(٣) انظر : بول ريكور « إشكالية ثنائية المعنى » ص ١٣٩ -١٤٠ مقال في « الهرمينوطيقا والتأويل » تصدر عن ألف - الجامعة الأمريكية بالقاهرة .

(٤) انظر : عبد السلام المسدي « قضية البنيوية » ص ٣٠ .

للتفكيك ، والواحد - ليس للمتعدد - بل للانهائي »[1].

إن غموض العلامة ، وتشتت النص ، والرمزية المطلقة ، ولا نهائية المعنى ، وموت المؤلف ، وخرافة القصدية ، وانعدام البراءة في القراءة ، كل هذه الأسس التي تقوم عليها الهرمينوطيقا الغربية والتي نعدها أصلاً للتاويل العلماني العربي تمتد بجذورها في العمق لتستند على أرضية تتكون من طبقتين : **الأولى** : الغنوصية . **والثانية** : النسبية . وهاتان الطبقتان تعدّان أساساً لا يمكن تجاوزه للخطاب العلماني بشكل عام ، ولقراءته للقرآن الكريم بشكل خاص ، وسنتحدث عنهما في فصولٍ قادمة إن شاء الله عز وجل .

* * *

(١) عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ٤١ . والكلام لـ : ليتش .

المبحث الثالث

العلاقة بين التأويل العلماني العربي والهرمينوطيقا الغربية

تمهيد :

لا أظن أننا بحاجة إلى الإفاضة في المقارنة بين المدخل التأويلي العلماني الذي قرأناه في الباب الأول وما عرضناه قبل قليل من أسس هرمينوطيقية غربية ، فهما نسختان متشابهتان تماماً ، ولكن إحداهما أصلية « غربية » والأخرى صورة عنها علمانية عربية ، تختلف الأسماء فقط ، فبدلاً من رولان بارت وبول ريكور وهيرش وفوكو وشلاير ماخر وديلتاي ودريدا ، وهيدغر وغادمير نجد أسماء عربية أركون ونصر حامد أبو زيد وطيب تيزيني وعبد الهادي عبد الرحمن وعلي حرب وغيرهم .

وليس من جديد في هذه النسخة العربية إلا العجرفة والادعاء ، والتبجح بالألفاظ والأسماء والمصطلحات الأجنبية التي تُضفى عليها هالة من القداسة والتفخيم والتعظيم ، في حين تُكال التهم جزافاً ، وتُلاك الأكاذيب تباعاً ، وتنثال الافتراءات سحاباً في حق أسلافنا الصالحين ، وعلمائنا العاملين المخلصين .

وإلا ففي أي قانون وفي أي منطق – من منظار المسلم المؤمن – يُفسَّر القرآن بناءً على خواطر وهواجس تحدث بها شلايرماخر ، أو هايدغر ، أو رولان بارت أو دريدا ؟!

أمن المنطق والإنصاف أن يُسلَّم مع آلتوسير وغيره من الهرمينوطيقيين أنه لا توجد قراءة بريئة ، بينما يُضرب بقواعد الشافعي وأصوله عرض الحائط ، ويُقال بأنه يحتال على الأمة ، أو أنه يُكرس الشعوبية لأنه يضع ضوابط لفهم النص ، وأصولاً لتفسير الخطاب ؟!

أم أنه من الإنصاف أن يُسلَّم مع تلك الحثالة بأن فهم الخطاب لا يتم إلا إذا نحينا مقاصد القائل جانباً ، وافترضنا أنه قد مات ويُعرض عن كلام الله عز وجل وقوله بأنه حي لا يموت ، وان مراده ومقاصده من خطابه هي الغاية والمراد ، بل هي السبب في إرسال الرسل والأنبياء وإنزال الكتب ، وتكليف العباد ؟!

المطلب الأول : الهرمينوطيقا المُطعَّمة بالماركسية :

من خلال منظور هرمينوطيقي يبدأ ويقرر الخطاب العلماني أن يقرأ النص القرآني بناءً على مقررات فوكو وباختين وبارت وريكور ودريدا ، محيِّداً بذلك الشافعي ومالك وأبو حنيفة والغزالي والرازي وغيرهم .

فالهرمينوطيقا بنظر هذا الخطاب ليست ضرورية لفهم النصوص الأدبية فقط بل لفهم القرآن الكريم يقول د. أبو زيد : « وتعد الهرمينوطيقا الجدلية عند غادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب ، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره حتى الآن » [1] .

ومع أن خطاب د. حسن حنفي بعيد كل البعد عن السلفية إلا أن تلميذه د. أبو زيد يرى فيه ميلاً إلى السلفية المتزمتة ومن هنا فإن « مهمة القراءة التأويلية المنتجة [أي قراءة أبو زيد الهرمينوطيقية] أن تنقل الخطاب اليساري من وهدة التلوين إلى أفق التأويل في إدراك الواقع والتراث معاً »[2].

هذه الهرمينوطيقا الغادامرية التي يعدّها أبو زيد ضرورية لفهم النص القرآني لا بد بنظره حتى تكون منتِجة أن تُطعَّم بالمنهج الجدلي المادي ، وذلك حتى لا ينفصل التأويل عن الواقع ، وتظل المركسة هي المهيمن على عناصر هذا المنهج .

إنها نفس الفكرة التي ينادي بها د. طيب تيزيني فهو بعد أن أقصى المناهج السلفية الأصولية باعتبارها وهماً تتنكر للوضعية الاجتماعية المشخَّصة أي الواقع[3]، وتتحدث حيص بيص ، وتهرف بما لا تعرف[4] ، ذهب يستنجد بمن يعرف ، فوجد من يعرف

(١) نصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة » ص ٤٩ .

(٢) نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٩٣ .

(٣) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٩ ، ١١ « يتحدث عن الوهم السلفوي !! » .

(٤) انظر : السابق ص ٢٨ .

قليلاً ومن يعرف كثيراً ، أما من يعرف قليلاً فإنه ميشال فوكو الذي دعا إلى البحث في الخطاب عن « الطبقات الرسوبية المتباينة داخل التاريخ »[1] ولكن مشكلته أنه رغم أهمية وخصوصية هذا الطرح بنظر الخطاب العلماني لأنه يسمح باستقصاء ما وراء السطوح فيلبي الطموح المعرفي التاريخي إلى استنطاق الخفي والغائب والمغيَّب والاحتمالي عبر المعلن[2] مشكلته أنه لا يستمر في ذلك إلى النهاية ، فيقرر أن « حفريات المعرفة ليست مبحثاً تأويلياً » لأنها لا تسعى إلى اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب الظاهر ، أي أن فوكو يرفض أن تكون حفرياته تبحث عن المعنى الحقيقي الكامن وراء المعنى السطحي[3] وهو ما يعني - بنظر الخطاب العلماني أن عمق الطبقات الرسوبية الفوكوية يصبح - والحالة هذه - أمراً مفترَضاً دونما دلالة فعلية على صعيد الحدث المشخَّص[4].

أما من يعرف كثيراً فهو ميخائيل باختين الشكلاني الروسي الذي يُمحور بحثه « الماركسية وفلسفة اللغة » حول علاقة اللغة بالمجتمع فينظر إليها من موقع « جدلية الدليل اللغوي كمفعول للبنيات الاجتماعية » وبذلك تكون الفكرة الرئيسة عنده « الدور المنتِج والطبيعة المنتِجة للتحدُّث » وهو ما يفضي بدوره إلى « أن الوعي نفسه لا يمكنه أن ينبثق ويترسخ كواقع إلا بواسطة التجسُّد المادي في الأدلة ... داخل سيرورة التفاعل المجتمعي »[5].

إن تيزيني أيضاً يفضل منهج باختين في دراسة النص القرآني لأن هرمينوطيقيته مطعَّمة بالمنهج الجدلي التاريخي المادي بعكس فوكو الذي يميل منهجه إلى الميتافيزيقا

---

(١) ميشال فوكو « حفريات المعرفة » ص ٥ . وطيب تيزيني « النص القرآني » ص ٤٤ .

(٢) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٤٤ - ٤٥ .

(٣) انظر : فوكو « حفريات المعرفة » ص ١٢٨ .

(٤) انظر : تيزيني « السابق » ص ٤٥ .

(٥) تيزيني « النص القرآني » ص ٤٩ .

التجزيئية وبالتالي لا نستفيد كثيراً من طبقاته الرسوبية[١].

وهكذا يظل الخطاب العلماني ممثلاً بأبي زيد والتيزيني وفياً « لأيديولوجيته » الماركسية ومخلصاً لها، دون أن يحرِم نفسه من التسوُّل لدى ممثلين آخرين للهرمينوطيقا أمثال بارت حيث المنهج البنيوي البارتي يعلن أن « النص يفقد انتماءه لكاتبه بعد كتابته إياه، فيصبح جثة هامدة لا حراك فيها »[٢] وجوليا كريستيفا ودريدا[٣]. ومن أجل ماذا؟ من أجل قراءة القرآن الكريم! وبذلك « يحاول الماركسي العربي تطبيق منهجه للبرهنة عربياً على صحته »[٤] ولكن قراءته قراءة ميتة منذ البداية لأنها تستبطن أيديولوجيتها وتقوم « بأدلجة النص وقولبته أو مسخه »[٥] بتحويله إلى منظومة غريبة ضائعة في وسط نسق فكري أصولي محكم.

ولكن يظل التأويل في منظور هذا الخطاب « لا نهائياً » مادام خاضعاً لجدلية الواقع المادية والتاريخية ويأخذ التأويل بذلك شكل الصيرورة المستمرة التي لا تتوقف، والحاكم عليه هو الواقع « الأمبيريقي » الذي يُنتِج النص ويشكِّله. إن التأويل مستمر أبداً في سيرورة دائمة لا تتوقف، تظل تعيد إنتاج النص عبر « الدائرة الهرمينوطيقية » وفي انسيابية دائمة ولكن بدون ضوابط إلا ضابط واحد هو التلاؤم مع الواقع، والاستجابة للقيم الحديثة، والانسجام مع « العصرنة »، ولا يهم بعد ذلك أن يكون هذا التأويل منسجماً مع النص أم لا، متناغماً معه أم لا، المهم أن يكون القارئ ذا قدرة على تحوير النص وتحريفه وقلبه، وتفكيكه ومخاتلته للاستجابة لهذا الواقع أياً كان[٦].

---

(١) انظر: تيزيني « السابق » ص ٤٨.

(٢) تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٣٢.

(٣) انظر: تيزيني « النص القرآني » ص ٥١ ٥٣.

(٤) انظر: الجابري « الخطاب العربي المعاصر » ص ١٦٤- مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط ٤ / ١٩٩٢م وانظر: إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٦٧.

(٥) انظر: علي حرب « نقد النص » ص ٢٠٤.

(٦) انظر: إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٩٢.

المطلب الثاني : الهرمينوطيقا لتقويض قداسة القرآن الكريم :

إن الهرمينوطيقا اختُرعت في الأصل لقراءة النصوص الأدبية والشعرية ، نعم يوجد في الغرب من حاول قراءة الكتاب المقدس من خلالها ، ولكن ذلك حصل بعد أن انهارت قداسة الكتاب المقدس في الغرب ، وتخلى الغربيون عن الإيمان بهذه القداسة بعد عصر النهضة وتفاقم الشك والإلحاد ، فأصبح الكتاب المقدس كأي كتاب أدبي آخر يُدرس من منظور إنساني دون أي اعتبار للبعد الغيبي الإلهي .

هذا أمر ، والأمر الآخر أن الغاية من الهرمينوطيقا - كما أشرنا سابقاً في الأساس ليس هو فهم النص أو البحث عن معناه ، وإنما الغاية الأولى هي تنمية الموهبة الإبداعية، والقدرة القولية ، بتحريض من النص نفسه وتشجيع من خلال رموزه وعلاماته ، وإثراء الفكر ، وإثارة الذاكرة من خلال إيحاءاته واستدعاءاته .

ولكن القرآن الكريم يُقرأ لكي يُفهم وتقوم عليه عقيدة وشريعة وسلوك في المقام الأول ، أما ما يتحصل بعد ذلك من فوائد أخرى رمزية أو تخييلية أو إشارية فهي تابعة للمقاصد الأولى والأساسية والجوهرية ، ويجب أن لا تتناقض معها أو تُصادمها .

إن قداسة القرآن هي بعد بدهي لا يمكن لأي مسلم أن يتجاوزه أو يَغضَّ الطرف عنه ، ولا بد لكل مسلم حتى يكون مسلماً أن ينطوي في قلبه على تبجيل شديد لكتاب الله عز وجل ، وتمجيد وتعظيم لكلماته سبحانه وتعالى ، ولا يوجد أي تناقض بين هذه القداسة ، وبين الشرح والفهم عن الله عز وجل ، فالباري عز وجل أنزل كلامه ليُفهم أولاً ، وأحال في ذلك إلى أهل الذكر ، وأهل العلم ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [1] ، ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾[2] لكن الخطاب العلماني لا يعجبه ذلك فقداسة القرآن حاجز بينه وبين العبث ، وسد عظيم يحول بينه وبين

(١) سورة النحل آية ٤٣ .

(٢) سورة يونس آية ٩٤

اللعب ، ولذلك فهو يبحث بين المناهج الحديثة عن أكثر المناهج جدوى في تحطيم هـذه القداسة وتهشيمها فوجد ذلك بحسب تصوره في اللسانيات فهي أولاً - بحسب ظنه - «ساهمت في تقويض أُحادية المعنى للنص الديني ، وجعلته يخضع لفهم القارئ وظروفه وقدرته على توليد المعنى »[1].

وكأن المنهج الأصولي الإسلامي منهج أُحادي المعنى ، لكن المراد في الخطاب العلماني ليس تعدد المعنى واحتمالات المعنى ، وإنما فوضى المعنـى أو نـسبية المعنـى . إن المنهج الأصولي الإسلامي يذكر للكلمة المعاني التي تحتملها ثم يرجح المعنـى المـراد بنـاء عـلى المرجِّحات الموجودة في النص ، أو القرائن الحافة به ، أو السياق والسباق ، أو الأصـول العامة للشريعة ، ولـيس الاسـتدلال بالتـشِّهي أو العبـث أو الخيـال أو الموهبـة ، وإنـما بالدليل .

إن ما يراد من اللسانيات هو تكريس التاريخية عن طريق نزع هيبـة القـرآن الكـريم ، وتقويض قداسته ، وهو ما لا يخجل الخطاب العلماني من المصارحة به حين يقـول : « إن دراسة القرآن دراسة ألـسنية لغويـة محـضة الغايـة منهـا التحـرر مـن هيبـة النـصوص اللاهوتية، وتجلية حقيقتها ، لأنها تبدو فـوق الزمـان والمكـان والمـشروطيات اللغويـة ، وهذه الدراسة تبين أنها نصوص كغيرها من النصوص اللغوية تنطبـق عليهـا القـوانين النحوية والصرفية نفسها التي تنطبق على غيرها »[2] .

ويؤكد ذلك بشكل أكثر صراحة « الألسنية فائدتها أنها تزحزح كثيراً من قداسة النص وهيبته المفروضة علينا ، حتى أننا أصبحنا نتخيـل أن القـرآن ليس مؤلفـاً مـن حــروف وألفـاظ ، فالألسنية تحيِّد الأحكام اللاهوتية أو الشحنات اللاهـوتية الثقيلـة التي تحيط بالنص عبر القرون »[3].

---

(١) انظر : عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ٢٤ .

(٢) هاشم صالح على محمد أركون « القرآن من التفسير الموروث » ص ١٠٢ .

(٣) السابق ص ٦٢ وانظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ١٨٩ .

المراد إذن هو خلخلة الإيمان بالنص ، والمقصود بالإيمان طبعاً الإيمان التقليـدي ، لأن هناك مفهوماً جديداً للإيمان هو إيمان ما بعد التحرير ، والألسنيات تساعد على ذلك «التحليل الألسني أو السيميائي الدلالي يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظافرنا دون أن يعني ذلك القضاء على الإيمان على الإطلاق، فالإيمان يبقى مشروعاً ولكنه إيمان ما بعد التحرير لا ما قبله »[1].

ويعبر هاشم صالح عن فرحته بجهود أركون اللسانية « وحسناً فعل - أركون - فهو بذلك قد حررنا ولو للحظة من الهيبة الساحقة للنص ، هذه الهيبة التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية »[2]، لأننا نستطيع بهذا المنهج الألسني اكتشاف مدى تاريخية هذه النصوص وعلاقتها بالواقع ، أو الظرفية التاريخية والجغرافية والثقافية والاجتماعية والنفسية التي أنتجتَها[3]. وتفكيك لغة النص القرآني ألسنياً تحقق لنا هذه الغاية إذ تكشف لنا عن لحظته التاريخية التي أسَّسته أو أسهمت في تأسيسه وتشكيله وتشكُّله[4] «لأنها تدرس النص بطريقة تشريحية مزعجة لنا نحن الذين تعودنا على جمالية النص الأدبي ولم نفكر في تفكيكه وتقطيع أوصاله وتحويله إلى جثة هامدة »[5]، وتقوم بتعرية القراءة التقليدية التي تفصل النص الرئيس - القرآن - عن العملية الاجتماعية التاريخية لإنجازه النصي ، وذلك من أجل إنتاج نصوص أخرى[6].

ذلك هو المنهج البنيوي البارتي - نسبة إلى رولان بارت - الذي يتبناه الخطاب

---

(١) هاشم صالح على أركون « من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر » ص ١٣ وانظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة .. » ص ١٩٤ .

(٢) هاشم صالح « السابق » نفسه .

(٣) انظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ١٩٤ .

(٤) السابق نفسه ص ١٩٥ .

(٥) هاشم صالح على أركون « القرآن من التفسير الموروث » ص ٣٦.تتذكر هنا طيب تيزيني قبل قليل وإشادته بهذا المنهج البارتي.

(٦) انظر : أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٢٦٠ .

العلماني وهذه هي اللسانيات الأركونية التي يُراد أن يُفسَّر القرآن الكريم على أساسها بحيث تستحيل القراءة البريئة ، ويفقد النص انتماءه إلى كاتبه بعد كتابته ، ويفقد مصدره الإلهي بعد تنزله وتأنسنه ، ويصبح عرضةً للذبح وتقطيع الأوصال بسكاكين الجزارين ، وياليته يُذكى بطريقة صحيحة ، وإنما يصعق صعقاً ، أو بشكل أكثر توحشاً حيث يُنهش نهشاً في كل أطرافه وأجزائه ، فتسيل دماؤه حتى « يصبح جثة هامدة لا حراك فيها » كما رأينا .

المطلب الثالث : التنطع والتفيهق الكاذب :

لا تختلف لسانيات أركون عن أدبيات أبي زيد فالغاية لديهما جميعاً واحدة وهي زحزحة قداسة النص وطمس البعد الإلهي فيه ، ودمجه في مجموعة النصوص المعاصرة له ليكون منتَجاً ثقافياً ولكنه « يعيد إنتاج الثقافة » ، أما أن يظل الإيمان بالله عز وجل كمنزِّل للنص ، وقائل له قارّاً في شعور القارئ وكيانه فهذا ما يسعى الخطاب العلماني إلى التحرر منه لأن « الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية [حقيقة كونه منتَجاً ثقافياً] ويعكِّر من ثَمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص »[1].

ولذلك فليس في لسانيات أركون من إضافة أو جديد ، لأنه يمكن لأي منهج أن يحقق الغاية التي يريدها أركون أو أبو زيد إذا انطوت خلفية الباحث على إيمان مزعزع ، أو اعتقاد متذبذب متشكك ، لأن ثقافة القارئ وتكوينه الفكري والعقدي ، وتشكيله الفلسفي والاجتماعي والديني هو الذي يسهم غالباً في توجيه مراحل المنهج وخطواته ، وتحديد نتائجه وخلاصاته ، وتبرير مقاصده وغاياته .

ولكن لابد من الإشارة إلى أن التبجح المستمر لأركون باللسانيات والسيميائيات وغيرها من المناهج إذا ما اطلع عليه الباحث في كل دراساته وبحوثه وأراد أن يجمعه فإنه لا يجد إلا نُتَفاً مبعثرة منقولة عن بعض الباحثين الغربيين ، وإذا ما أراد الباحث أن يجد

---

(١) نصر حامد « مفهوم النص » ص ٢٧ .

شيئاً إضافياً يمكن أن يُثري البحث العلمي أو التنقيب والاستقصاء والكشف فإنه لا يجد إلا شيئاً واحداً هو الطعن في مصدر القرآن الكريم ، والرسالة الإسلامية ككل . وهذه النتيجة ليس سببها اللسانيات أو أي منهج يسلكه أركون أو غيره ، وإنما سببها هو الخلفية المرتابة التي يستبطنها الباحث والمتوثِّبة للمصادمة ، والمتحفِّزة لرفض كل ما هو سلفي أو أصولي.

إن تواتر الأسماء العديدة للمناهج المختلفة في كتابات أركون دون أي ثمرة لذلك لَيَكْشف أن القصد لا يعدو شكل التجمُّل ببعض الأسماء ، والتفاخر ببعض المصطلحات ، ذلك لأنه « إذا كان استيعاب نظرية لغوية واحدة لمدرسة واحدة يتطلب جهوداً مضنية ووقتاً مديداً ، فإن ما يُحتِّمه تفهُّم نظريات مختلفة يفوق ذلك أضعافاً مضاعفة »[1] .

* * *

(١) محمد مفتاح « تحليل الخطاب الشعري » ص ٧ دار التنوير- بيروت ط ١ / ١٩٨٥م وانظر : عبد الرزاق هومس « القراءة الجديدة » ص ١٩٩ إن علم الألسنيات كما يشير هاشم صالح لوحده تفرع عدة فروع «السيميائيات » أي العلامات والرموز و «السيمانتيك » أي « المعاني » والسيمولوجيا » أي الدلالة والإشارة، وفي داخل كل فرع من هذه الفروع مدارس مختلفة . انظر : هاشم صالح على أركون «القرآن من التفسير الموروث ... » ص ٣٦ .

المبحث الرابع

العلمانية والغنوصية الهرمسية[1]

المطلب الأول : العلاقة بين الهرمينوطيقا والغنوصية :

كما رأينا في الهرمينوطيقا فإن العلامات والرموز هي الأساس الذي تتكون منه اللغة ، ولا عبرة بأي قواعد أو أنظمة يتعارف عليها الناس للخطاب ، فهي إذن تتمرد على النظام الاجتماعي والمعرفي السائد بين الناس والذي يشكل أساس التواصل بين الناس .

كذلك فإن الهرمسية التي ظهرت في القرن الثاني الميلادي فإنها تمردت على القوانين العقلية التي كانت سائدة لدى اليونان مثل مبدأ الهوية[2]، ومبدأ عدم التناقض[3] ،

---

(١) الغنوصية شيعة دينية فلسفية متعددة الصور ، واللفظ اليوناني « غنوسيس » يعني معرفة ، فمبدؤها أن العرفان الحق ليس العلم بوساطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة ، وإنما هو العرفان الحدسي التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف ، وأما غايتها فهي الوصول إلى عرفان الله عز وجل على هذا النحو بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال ، وتعد مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة . وأصول هذا المذهب أفلاطونية ، لأن أصحابه أفلاطونيون في جملتهم انظر : يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ وانظر : الجابري « بنية العقل العربي » ص ٢٥٨ والغنوصية هي التي يطلق عليها الجابري « العرفان » و « العرفانية » والغنوصية والهرمسية « نسبة إلى هرمس » المثلث بالحكمة » كما هو شائع في المؤلفات العربية الإسلامية انظر : الجابري « تكوين العقل العربي » ص١٥٥ ومبروكة الشريف جبريل» ص٣٤٦ والغنوصية والهرمسية تسيران في نفس الاتجاه العرفاني انظر : الجابري السابق نفسه. وانظر: إمبرتو إيكو «التأويل بين السيميائيات والتفكيكية» ص١٥ ، ٣٧ .

(٢) الهوية الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق انظر : التعريفات للجرجاني ص ٣٢٠ وللمناوي « التعاريف » ص ٧٤٤ وقال ابن حزم : «حد الهوية هو أن كل ما لم يكن غير الشيء فهو هو بعينه إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد البتة فما خرج عن أحدهما دخل في الآخر . انظر : ابن حزم « الفصل » ٢ / ١٠٧ ، وانظر : « الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي » ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط١ / ٢٠٠٠م ص٦٤٢ .

(٣) قانون منطقي لا تكون بمقتضاه القضيتان « أ » أو لا « أ » صادقتين في الوقت نفسه وجاءت الصياغة الأولى لقانون عدم التناقض على يد أرسطو ، ويمكن صياغة هذا القانون على النحو التالي : القضية « أ » لا يمكن أن تكون كاذبة وصادقة في آن واحد . انظر : الموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال – يودين – ترجمة سمير كرم ط٢ / ١٩٨٠م ، دار الطليعة – بيروت ، ص٣٧٢ .

ومبدأ الثالث المرفوع[1] فكان هرمس كائناً متقلباً وغامضاً فهو أبٌ لكل الفنون، ورب لكل اللصوص، وكان شاباً وشيخاً في نفس الوقت[2]. وبناء على هذا فإن الحقيقة كامنة في كل شيء، فكل شيء يقول الحقيقة ولا يقولها، وليس في ذلك تناقض - في المنظور الهرمسي - لأن كل كلمة هي في الأصل إيحاء أو مجاز، إنما تقول شيئاً آخر غير ما يبدو في الظاهر، والوصول إلى الباطن يحتاج إلى كشف إلهي أو رؤية أو حلم[3]. لأن الحقيقة هي ما لم يُقل، أو هي ما قيل بطريقة غامضة، إن الآلهة تتكلم عبر إرساليات مليئة بالألغاز[4]. والشيء الصحيح أساساً هو ذاك الذي لا يمكن شرحه[5]. « وهكذا فاللغة بالنسبة للفكر الهرمسي الغنوصي بقدر ما تكون غامضة ومتعددة بقدر ما تكون غنية بالرموز والاستعارات، وهو ما يجعلها قادرة على تعيين الله الذي يحتضن داخله كل المتناقضات»[6] . وخلاصة ذلك أن « التأويل في الفكر الغنوصي غير محدود، إن محاولة الوصول إلى دلالة نهائية ومنيعة سيؤدي إلى فتح متاهات وانزلاقات دلالية لا حصر لها»[7].

---

(١) قانون الثالث المرفوع هو قانون في المنطق بمقتضاه تكون قضيةٌ من بين قضيتين تنفي إحداهما ما تؤكده الأخرى صادقة بالضرورة. وكان أرسطو أول من صاغ هذا القانون والتعبير الرمزي له هو « أ » أو لا «أ» وهكذا .. وبعبارة أخرى إما أن « أ » هي « ب » أو هي ليست « ب » ولا يوجد احتمال ثالث » . وغالباً ما يستخدم قانون الثالث المرفوع في عملية البرهان كقاعدة الأضداد .

انظر : الموسوعة الفلسفية بإشراف : روزنتال يوديني ، ترجمة سمير كرم ط٢ / ١٩٨٠م ، دار الطليعة - بيروت ، ص٣٧٠ .

(٢) انظر : امبرتو إيكو « التأويل بين السيميائيات والتفكيكية » ص ٢٨ - ٢٩ .

(٣) قارن هنا مع الهرمينوطيقا في السعي للوصول إلى ما لا يقوله النص من خلال ما يقوله ، وفكرة الفراغ وما بين السطور ، كما لا ننسى الوظيفة الأليغورية للغة عند بول ريكور « قول شيء من خلال قول شيء آخر» كذلك التركيز الفرويدي الهرمينوطيقي على الأحلام والنفس الأمارة . كل ذلك يعدّ وشائج تواصل بين اهرمينوطيقا والغنوصية .

(٤) انظر : السابق ص ٣١ .

(٥) انظر : امبرتو إيكو «السابق » ص ٣٢ .

(٦) انظر : السابق ص ٣٣ .

(٧) انظر : السابق ص ٣٣ .

ويعدد إمبرتو إيكو أسس القراءة الهرمسية للنصوص ، والقارئ قد يحسب أنه يعدد أسس القراءة الهرمينوطيقية فهي تقوم على أن :

- النص كون مفتوح بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية.
- إن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة ، ومعطاة بشكل سابق .
- إن اللغة تعكس لا تلاؤم الفكر، إن وجودنا في الكون عاجز عن الكشف عن دلالة متعالية.
- إن كل نص يدعي إثبات شيء ما هو كون مُجهَض ، أي نتاج كائن يشكو من اختلال ذهني ، لأن النص يُنتج سلسلة لا متناهية من الإحالات[1] .

بناء على هذه الأسس فإن الفكرة التي عبر عنها بول فاليري بقوله : « لا وجود لمعنى حقيقي للنص » هي فكرة هرمسية خالصة[2] .

إذن : تستند الهرمسية على مبدأ المماثلة والتناظر ، وإذا كانت المماثلة في القياس الأصولي تستند على العلة أو القرينة فإنها في المماثلة الغنوصية والهرمسية تتحرر من هذا القيد ، فالجواز من اللفظ إلى المعنى أو من الظاهر إلى الباطن في التأويل الغنوصي يتم بدون جسر ، وبدون واسطة ، فهو قياس ولكنه عشوائي وبدون جامع أو ضابط[3] .

إن الشيئين قد يتشابها أحياناً من حيث السلوك ، وأحياناً من حيث الشكل ، وأحياناً من حيث الزمن ، فالأساس في هذه المماثلة الغنوصية هو شكل القرابة وليس المقياس الدال عليها[4] . فالغنوصية الهرمسية تتجاهل المقاييس ما دام وُجد أي شكل من أشكال التناظر ، فتنتقل من مدلول إلى آخر ، ومن تشابه أو ترابط إلى آخر دون ضابط أو رقيب ، فالنص يُنتِج انزلاقات دلالية لا تتوقف لأن مدلول كل كلمة ليس سوى مدلول كلمة

---

(١) انظر : السابق ص ٤٢ .

(٢) انظر : السابق ص ٣٧ .

(٣) انظر : الجابري « بنية العقل العربي » ص ٢٩٧ ، ٣٢٢ وانظر : مبروكة الشريف « الخطاب النقدي .. » ص٣٦٧ .

(٤) انظر : إيكو « التأويل بين السيميائيات والتفكيكية » ص ٥٥ .

أخرى ، وبإمكان كل شيء أن يحيل إلى أي شيء[1] .

إنها حالة توالد إيحائي[2] يستند على أي حالة من حالات التناظر أو التماثل ، وإذا علمنا أن أي شيء يمكن أن تكون له من زاوية ما علاقات تناظر أو تجاور أو مماثلة مع أي شيء آخر[3] أدركنا أن التوالد لا نهاية له ، وأن الإيحاءات تنتشر بشكل سرطاني بحيث إننا كلما انتقلنا إلى مستوى أعلى تم نسيان مضمون العلاقة السابقة أو تم محوها دون توقف[4] .

أظن أنني هنا أحتاج فقط إلى التأكيد على أنني كنت في الفقرة الآنفة أتحدث عن الغنوصية الهرمسية وليس عن الهرمينوطيقا .

المطلب الثاني : العلاقة بين العلمانية العربية والغنوصية :

١- التواصل المنهجي التنظيري :

برغم أن الغنوصية تقوم على العرفان والكشف بزعم أهلها ، وأن العلمانية تقوم على العقل بزعم أهلها أيضاً إلا أن اللقاء بين الطائفتين يكاد يكون تاماً على مستوى الوسائل والغايات والمسالك والنهايات ، ومع أن هذا الموضوع يستحق الإفاضة طويلاً ، ويحتاج إلى دراسة مستقلة ، إلا أنني سأحاول أن اختصر هذه الفقرة على أمل أن يكون ذلك نواة لبحث أوسع .

إن الطائفة الوريثة للغنوصيات القديمة في التاريخ الإسلامي هي الباطنية ومن خلالها سنحاول أن نكشف عن عناصر التواصل بين العلمانية والغنوصية .

يُعدّ العلمانيون أنفسهم دعاة التنوير والتجديد كما مر معنا في مواضع مختلفة من هذا البحث ، وكذلك يُعدّ الباطنيون أنفسهم ، فهذا واحد من ممثليهم يقول بأن الباطنية هي

---

(١) انظر : السابق ص ١١٨ - ١١٩ .

(٢) انظر : السابق ص ١٢١ .

(٣) انظر : السابق ص ٥٧ .

(٤) انظر : السابق ص ١٢٣ .

طريق التنوير والإرشاد[1]. والعلمانيون يُعدّون أنفسهم دعاة العقلانية ، وكذلك الباطنيون أيضاً فهم يعتمدون – بزعمهم – على مصدر ثقة هو العقل الكلي ، فهم إذن «العقليون » أو « أهل العقل »[2].

والعلمانيون يعوِّلون على التأويل ويفضلونه على التفسير[3]، وكذلك الباطنيون يعدّون التفسير يؤدي إلى الاختلاف، أما التأويل الباطني فهو نظام ثابت عقلي عملي يوافق المجتمع[4].

بل إن التفرقة العلمانية التي رأيناها بين التنزيل والتأويل ، وبين القرآن ككتاب تنزيل ، وتحوله إلى كتاب تأويل خاضع لكل المقاييس البشرية هي في أساسها تفرقة غنوصية باطنية جاءت من التفرقة الباطنية المنتشرة في مؤلفاتهم الفلسفية والفقهية بين التنزيل والتأويل ، أو المَثَل والممثول ، أو العلم والعمل[5].

لقد أول الباطنيون كل « دعائم الإسلام » وأركانه وشعائره عن طريق فكرة الظاهر والباطن ، وذلك عندما اعتبروا أن الظاهر بمنزلة القشر ، والباطن بمنزلة اللب ، وأنه لا يستقيم الباطن إلا بالظاهر الذي هو جثته الهامدة – كما قرأنا عند العلمانيين – ولكنه

---

(١) انظر : عارف تامر « مقدمته لكتاب أساس التأويل » ص ١٥ للقاضي النعمان بن حيوة المغربي – قاضي قضاة الدولة الفاطمية ت : ٣٦٣ هـ تحقيق وتقديم: عارف تامر – دار الثقافة – بيروت – لبنان ، د ، ط / د ، ت.

(٢) مقدمة عارف تامر « السابق » ص ١٦ .

(٣) كما رأينا سابقاً عند نصر حامد وتيزيني وغيرهم .

(٤) مقدمة عارف تامر « السابق » ص ١٧ .

(٥) انظر : محمود محمد عبد الحميد « مذهب التأويل عند الشيعة الباطنية » ص ١٦٣ رسالة دكتوراة – دار العلوم رقم ٨٦٦ .

وانظر : أبو طالب حسنين « التأويل في مصر » ص ٩١ وينقل القاضي عبد الجبر عن الباطنية « فقالوا : إن القرآن له ظاهر وباطن ، تنزيل وتأويل » المغني ١٦ / ٣٦٣ – ٣٦٦ القاهرة ١٩٦٠ الشركة العربية للطباعة والنشر – قوم نصه أمين الخولي إشراف طه حسين .

دليل عليه ، لأنه لا يصلح جسم إلا بروح ولا روح إلا بجسم[1] .

ومن هنا ذهبوا إلى تأويل كثير من الآيات لتخدم غرضهم هذا في التمييز بين العلم الظاهري والعلم الباطني فقوله تعالى : ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدْ جَآءَنِي مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [2] . يعني العلم الباطني الروحاني ، هكذا جزافاً وبدون دليل[3] . وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ﴾ [4] . يعني جاء علم الباطن وتكلم به الأساس [5] . وقوله تعالى: ﴿قَالَ سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ ٱلْمَآءِ﴾ [6] يعني سآوي إلى أحد علماء الظاهر[7] . وقوله عز وجل: ﴿وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ﴾ [8] . أي حال بينهما علماء الضلال ، أي علماء الظاهر [9] . ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِي مَآءَكِ﴾ [10] . « أي أمر الأساس أن يصان العلم الباطني عن غير أهله » ، ﴿وَغِيضَ ٱلْمَآءُ﴾ « أي غامض العلم الباطني »[11] .

والنعمان بن حيوة يصرح بأنه لا ينفي علم الظاهر ، وإنما الباطن علم إضافي ، وأنه هو وطائفته يؤمنون بالظاهر والباطن[12] . ولكن هذا غير صحيح وإنما هو لون من المراوغة

---

(١) انظر : د. صابر طعيمة « العقائد الباطنية » ص ١٢ ينقل عن مخطوطة لجعفر بن منصور بعنوان «الشواهد والعيان» الخزانة التيمورية عقائد ص ١٨٤ وجعفر بن منصور أحد الباطنية وانظر : السيد علي أبو طالب حسنين « التأويل في مصر » ص ٩٠ .

(٢) سورة مريم آية ٤٣ .

(٣) انظر : القاضي النعمان بن حيوة « أساس التأويل » ص ١١٨ .

(٤) سورة هود آية ٤٠ .

(٥) انظر : القاضي النعمان « السابق » ص ٨٣ والأساس هو إمام الزمان .

(٦) سورة هود آية ٤٣ .

(٧) انظر : السابق ص ٨٤ .

(٨) سورة هود آية ٤٣ .

(٩) انظر : السابق ص ٨٥ .

(١٠) سورة هود آية ٤٤ .

(١١) انظر : السابق ص ٨٥ .

(١٢) انظر : السابق ص ٦٠ .

والخداع - كما يفعل ورثته العلمانيون - لأنه عند قوله تعالى : ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [1]. ينفي أن يكون الإنسان معمراً كل هذه المدة لأن أبدان البشر لا تطيق ذلك ، والمعنى مدة دوره ولُبْث شريعته[2]، ولأنه يُعدّ الباطن هو العلم والحكمة التي يجب أن يرقى إليها الطلاب[3]، ويُعدّ الباطن بمثابة الروح والظاهر بمثابة الجسد[4].

لا يختلف الظاهر والباطن في مفهوم الباطنية عن المعنى والمغزى في المفهوم العلماني ، فكلاهما يقفز إلى التأويل الذي يرتضيه منهجه متجاوزاً القرينة والدليل والسياق وبالإضافة إلى تجاوزه للإجماع وما هو معلوم من الدين بالضرورة .

فالمعنى عند نصر حامد أبو زيد هو الظاهر عند الباطنية ، والمغزى هو الباطن والنتيجة واحدة هي رفض الفهم السلفي الذي أجمعت عليه الأمة . ففي قضية الميراث المعنى هو إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين ، أما المغزى فهو أن نطوِّر ذلك في عصر التطور إلى المساواة بين الذكر والأنثى . ولكن أين العلامة والقرينة التي نبهنا الباري عز وجل بها إلى هذه النتيجة البوزيدية؟ لا وجود لها ، فالباري عز وجل فصّل المواريث ووقف عند حدود معينة، وأمرنا أن لا نتجاوز حدوده ، ولكن الخطاب العلماني يهدم حدود الله ليرتع في حماه .

ولا يختلف الظاهر والباطن في مفهوم الباطنية عن مفهوم القراءة كما رأيناه في الهرمينوطيقا الغربية ونسختها العربية ، فالنص كما رأينا ليس نصاً على المراد ، وليس نصاً على الحقيقة « وإذا كان النص لا يقول الحقيقة ، بل يخلق حقيقته ، فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه ، أو بما تعلنه وتصرح به ، بل بما تسكت عنه ولا تقوله ، بل بما تخفيه وتستبعده »[5] .

---

(١) سورة العنكبوت آية ١٤ .

(٢) انظر : السابق ص ٨٧ .

(٣) انظر : السابق ص ٣١٦ .

(٤) انظر : السابق ص ٢٨ .

(٥) علي حرب « نقد النص » ص ١٥ .

إن هذا الذي يتحدث عنه الخطاب العلماني ويسميه ما بين السطور ، وما يخفيه النص هو الباطن الذي يتحدث عنه الباطنية « إنه لا بد لكل محسوس من ظاهر وباطن ، فظاهره ما تقع عليه الحواس، وباطنه ما يحويه ، ويحيط العلم به ، فالجسد هو الظاهر والروح هو الباطن »[١].

وهكذا لا نميز بين ما يتفوه به العلمانيون اليوم وما قاله الباطنيون بالأمس ، يقول الخطاب العلماني : « وذو اللب لا يقف عند الظاهر المنطوق به ، بل يطلب الغائر أو المطمور أو المستتر أي يطلب معنى المعنى ، ومعنى المعنى ليس سوى الظاهر أو السطح أو الشكل أو التشكيل أو الدال وقد حجب نفسه وتحول إلى عمق أو لامرئي أو محتوى أو باطن »[٢]. وهكذا يقرر أهل الباطن « إعلم يا أخي أن لكل شيء من الموجودات في هذا العالم ظاهراً وباطناً فظواهر الأمور قشور عظام ، وبواطنها لب ومخ.. يستخلصها ذوو البصائر والأبصار ، فيبين الله فضل المجتهدين على المقصرين ، والمجاهدين على القاعدين »[٣].

فالجوهر عند الباطنية هو الباطن ، هذا الباطن ليس سوى المغزى عند نصر حامد أبو زيد ، ومعنى المعنى عند علي حرب ، والجوهر عند العشماوي ، والمقاصد عند الجابري ، والحداثة عند أركون ، والضمير عند عبد المجيد الشرفي ، وهلم جرا .

ويقرر أهل الباطن « إعلم أن للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهي الألفاظ المقروءة المسموعة ، ولها تأويلات خفية باطنة وهي المعاني المفهومة المعقولة »[٤] وأيضاً : « إن للقرآن معاني سوى ما تتداوله ألسنة العامة ، مما يستنبطونه بحولهم وقوتهم من دون

---

(١) النعمان بن حيوة « اساس التأويل » ص ٢٨ .

(٢) علي حرب « نقد النص »ص ٢٤ .

(٣) محمد بن الحسن الديلمي « بيان مذهب الباطنية» ص٢١ تحقيق د . شدو طهان . ط١ / ١٩٣٨ م وانظر : أبو طالب حسنين «التأويل في مصر » ص ٩١ .

(٤) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ٤ / ١٣٨ طبعة تراث العرب – بيروت ١٩٥٧م .

الرُّجعى إلى أهل الاستنباط ممن قال الله فيهم : ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾[1] »[2].

ويجيب الصدى العلماني : « فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله ، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه ، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام »[3] .

٢- **التواصل العملي التطبيقي :**

ومن هنا فقط أسقط الباطنيون كل عقائد الإسلام فوجود الله عز وجل عندهم أقرب إلى العدم إن لم يكن هو العدم ، فهو - سبحانه وتعالى - عندهم لا يوصف بأي صفة من الصفات حتى بالوجود ، لأنه بائن عن خلقه سبحانه وتعالى في كل ذلك ؛ ولذلك «فالأسماء والصفات منفية عنه تعالى وتكبر»[4] . « و كان متسبحاً متعالياً أن يقع عليه إشارة مشير ، أو يتجاسر نحوه خاطر بتوهم أو تفكير »[5] .

وهم في نفيهم لوجوده سبحانه وتعالى ينكرون أنهم ينفون وجوده ، وإنما يفعلون ذلك لقطع أي صلة تشابه بينه وبين المخلوقات، وهم يقولون المبدع بدلاً من الموجود «إنما قولنا المبدع تقريراً وتثبيتاً لوجود عالم الإبداع عن موجد لهم غير مدرَك ولا محسوس ولا متوهَّم ولا متفكَّر ، بل هو موجود من جهة آثاره في إبداعه ، وما ظهر من فعله في اختراعه »[6] . « فالباري عز وجل بائن عن ذلك كله من أحوال خلقه غير موصوف بشيء منها ، لا موجود غير عدم ، ولا عدم غير موجود »[7] .

---

(١) سورة النساء آية ٨٣ .

(٢) المؤيد في الدين « سيرة المؤيد » ص ١٦ تحقيق د . محمد كامل حسين دار الكتاب المصري ١٩٤٩م .

(٣) علي حرب « نقد النص » ص ٢٠ .

(٤) انظر : للداعي الفاطمي طاهر بن ابراهيم الحارثي اليماني « الأنوار اللطيفة » ص ٧٩ « الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠م نقلاً عن التأويل في مصر » ص ٩٣ .

(٥) السابق نفسه .

(٦) السابق ص ٨٠ .

(٧) القاضي النعمان « أساس التأويل » ص ٣٧ .

وكل ما وصف به سبحانه وتعالى نفسه إنما هو للتقريب إلى الأذهان ، لا أنها أوصاف حقيقية لله تعالى[1] « فلا يقال عليه حي ولا قادر ولا عالم ولا عاقل ولا كامل ولا تام ولا فاعل، لأنه مبدع الحي القادر العالم التام الكامل الفاعل ، ولا يقال له ذات ، لأن كل ذات حاملة للصفات »[2] .

من الواضح هنا أن نفي وجود الله عز وجل يُسلك إليه طريق معقول ومقبول لدى كل مسلم هو التنزيه المطلق ، والتنزيه المطلق هو غاية كل مسلم، ولكنه لا يتحقق بتخرصات العقل، وتأملاته وإنما يتحقق ذلك بالشكل الذي نزَّه الله عز وجل به نفسه ، والله عز وجل وصف نفسه بصفات ، من كمال التنزيه إثباتها بلا زيادة ، ونفى عن نفسه أوصافاً من الواجب نفيها بلا زيادة ، وكل طريق آخر يتم سلوكه يكون سالكه متألهاً على الله عز وجل ، ومدعياً للعلم أكثر منه سبحانه وتعالى .

إن الخطاب العلماني يسير على خطا أسلافه الباطنية في هذه المسألة فالله عز وجل مفهوم بلا ما صدق[3] . ولا يمكن لأحد أن يتحدث عن الله ، ولا يحق لأحد أن يتحدث باسمه ، فإذا كان الله عز وجل عند الباطنية هو العقل الكلي[4] فهوعند العلمانيين المطلق « الذي يتعذر على المنال ، الله يتعالى على كل شيء ، ولا يحق لأحد أن يتحدث باسمه ، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر ، وإنما يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب العصور »[5] « الأمل بالخلود ، الأمل بالحرية ، الأمل بالعدالة ، الأمل بتصالح

---

(١) انظر : إبراهيم بن الحسين الحامدي « كنز الولد » ص ١٣ ، ١٤ المعهد الألماني للأبحاث الشرعية - تحقيق مصطفى غالب - بيروت ١٩٧١ م نقلاً عن د. محمد أحمد الخطيب «الحركات الباطنية في العالم الإسلامي» ص ٨٥- مكتبة الأقصى- عمان الأردن عالم الكتب - الرياض ط ٢ / ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.

(٢) أحمد حميد الدين الكرماني ت بعد سنة ٤١١ هـ « راحة العقل » ص ٣٧٥ - ٣٧٦ تحقيق د . محمد كامل حسين و د . محمد مصطفى حلمي- دار الفكر العربي- القاهرة د . ت / د . ط .

(٣) انظر : حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ١ / ٨٥ .

(٤) انظر . د . محمد أحمد الخطيب « الحركات الباطنية في العالم الإسلامي » ص ٨٨ .

(٥) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٧٧ .

الإنسان مع ذاته ، وهذا هو الله بالنسبة للعالم الحديث والتصور الحديث ، وهذه هي صورته في مجتمع أوربي متقدم »[١] .

هكذا يجب علينا أن نتصور الله أسوة بالمجتمع الأوربي المتقدم ، فلكي نكون متقدمين يجب أن نصوغ معتقدنا في الله بحسب « الموضة » وبناءً على آخر ما وصلت إليه الحداثة الأوربية ، أما التصور السائد في المجتمع الإسلامي عن الله عز وجل فهو بنظر الخطاب العلماني تصور معين عن الله ، وليس الله ذاته ، إنه تصور « مُشكَّل من شيئين : خطاب علماء الدين التقليديين + التركيبة السياسية القمعية »[٢] . أما ما يريده أركون عن الله فهو تصور مشكَّل من الخطاب الأركوني + التركيبة الحداثية الأوربية .

« هكذا تجد أن تصورنا لله يختلف باختلاف المجتمعات والعصور ، فإذا كان المجتمع منفتحاً متقدماً مزدهراً كان تصوره لله هادئاً سمحاً وديعاً ، وإذا كان المجتمع يعاني من الفقر والجهل وهيمنة الأب القاسي أو الحاكم الجائر المستبد ، فإن تصوره لله سوف يكون بالضرورة ضيقاً عنيفاً ، قمعياً »[٣] الله هو التقدم ، والحرية ، والعدالة ، والخبز ، والتنمية ، والرغيف ، والحب كما يقول حسن حنفي[٤] . وبذلك يصبح الإنسان هو الذي يصنع تصوره لله بحسب مستواه العقلي ومدركاته الذهنية ، أما أن يكون للقرآن الكريم توجيه في هذا الشأن ، وتعليم بهذا الخصوص ، وهداية للإنسان إلى المعتقد السليم فيما يتعلق بالذات الإلهية وصفاتها فهو أمر لا يدخل مطلقاً في حسابات الخطاب العلماني .

هذا هو التأويل العلماني الغنوصي لعقيدة الألوهية ، فماذا عن اليوم الآخر والغيبيات؟

---

(١) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٨٢ .

(٢) السابق ص ٢٧٦ .

(٣) أركون « السابق » ص ٢٨٢ لعلنا نتذكر هنا ما قاله سبينوزا في الوحي : يختلف الوحي عند الأنبياء تبعاً لمزاجهم وبيآتهم وأحوالهم فالنبي الفرح توحي إليه الحوادث : السلام والانتصارات ، والنبي الحزين يوحى إليه الشرور والهزائم والأحزان انظر : سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(٤) انظر : حنفي « التراث والتجديد » ٩٦ .وحسن حنفي يعلق على كلامه هذا بأنه مجرد صور أدبية مجازية ولا يوجد عاقل يقول هذا حقيقة بنظره .

إنها نفس النتائج ، بل ونفس العبارات لدى الطائفتين ، فالغنوصيون يقولون بأن «الثواب والعقاب في حق ماهيتهما من طريق الإعراب عنه ومعرفته سبيل منسد غير ممكن سلوكه إلا على المؤيدين، والمستطاع الممكن في ذلك كما قال موالينا عليهم السلام هو تشبيه الأمور المحسوسة بالمعايَن المعلوم. كما وصف الله تعالى نفسه في كتابه أولاً بالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والرضى والسخط والغضب والرحمة وغير ذلك من الأمور المعلومة عندنا ، ووصف الملائكة بالدعاء والتسبيح والتهليل ، والقيام بما يُؤمرون ، ووصف الموجودات في الجنة بالظل والمياه والأنهار والأشجار والثمار والرمان والأعناب والولدان ... ووصف موجودات الجحيم بالنار والعذاب والآلام ... ومثل ذلك كله محسوس لا أن تلك الأمور المخَبر عنها كالمخَبر به ، أو المخبَر به يدانيها بحال من الأحوال ، بل هو تقريب على الأنفس وتعليم لها لتتقوى بمعرفة الأمثلة »[1].

ويقول السجستاني « لما كان قصارى الثواب إنما هي اللذة ، وكانت اللذة الحسية منقطعة زائلة ، وجب أن تكون التي ينالها المثاب أزلية غير فانية ، باقية غير منقطعة ، وليست لذة بسيطة باقية على حالاتها غير لذة العلم ، فكان من هذا القول وجوب لذة العلم للمثاب في دارالبقاء»[2]. ويقول علي بن محمد الوليد « ودار الثواب لا تغير فيها ، فلا يمكن أن تكون لذاتها حسية لأن ما هو حسي متغير فاسد »[3].

أما النفخ في الصور في نظر الباطنية فهو إشارة إلى صاحب الدور السابع الذي يحصل في الوجود آخر دور[4]. وأما الساعة فإشارة إلى قائم القيامة وهو السابع من أئمتهم[5].

وأما خلق عيسى من غير أب فهو التأييد والترقية إلى مقام النبوة من غير توسط أحد من

---

(١) الكرماني « راحة العقل » ٣٧٥ ، ٣٧٦ .

(٢) أبو يعقوب إسحق السجستاني «الينابيع » ص ١٣٥ تحقيق مصطفى غالب - بيروت ١٩٦٥ م نقلاً عن د. محمد أحمد الخطيب « الحركات الباطنية في العالم الإسلامي » ص ١١٦ .

(٣) عي بن محمد الوليد « تاج العقائد ومعدن الفوائد » ص ١٦٥ - ١٦٦ ، تحقيق عارف تمر- دار الشرق- بيروت ١٩٦٧ م نقلاً عن د ، محمد أحمد الخطيب « الحركات الباطنية في العالم الإسلامي » ص ١١٦ .

(٤) انظر : الكرماني « راحة العقل » ص ٣٦٧ وانظر : أبو طالب حسنين « التأويل في مصر » ص ٩٨ .

(٥) انظر : القاضي النعمان «تأويل الدعائم» ص ٣٠١ .

البشر[١]. وأما طوفان نوح عليه السلام وتفجير الأرض عيوناً، فهو تفجير العلم من الأئمة[٢]. وعقر الناقة هو مدافعة الحجج بالباطل[٣]. وإحياء عيسى عليه السلام للموتى بإذن الله هو إعادة الكفار إلى الإيمان[٤].

والسؤال هنا : هل تختلف هذه الهواجس الباطنية عن الهواجس العلمانية ؟

لقد اتجه الفريقان إلى تأويل العقائد الإسلامية، والمعجزات، والغيبيات، والقصص القرآني تأويلاً يلغي حقائقها، وينفي وقائعها وأصبح القرآن الكريم كتاباً آخر، بلغة أخرى يفهمها فقط أهل الباطن وأهل العلمنة .

هل يختلف قول الباطنية عن الغيبيات والعالم الآخر والمعجزات بأنها أمثال محسوسة لتقريب الصور المعقولة إلى الأذهان بالأمثلة حتى تطيق هذه المعاني وتستوعبها عن قول الخطاب العلماني بأنها تصوير فني وإبداع أدبي لا يراعي الحقيقة ولا يقصدها [٥]. لا يختلف ذلك عن قول خلف الله بأن القرآن نزل على المعهود الذهني للعرب، والمستوى الثقافي لهم وإن لم تكن معتقداتهم حقيقية واقعية[٦]. ولا يختلف عن قول أركون بأن الجنة والنار من نتاج الخيال الشاعري لدى البدو[٧]. ولا يختلف عن قول أبي زيد بأن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي، أي أنها يجب أن تتناسب مع نمو العقل في كل طور من أطوار التاريخ، فلذلك بنظره فإن صورة الله عز وجل في القرآن كملِك له عرش وكرسي وجنود هي صورة أسطورية ليست أكثر من شاهد تاريخي، يشهد على

---

(١) انظر : القاضي النعمان « أساس التأويل » ص ٣٥ .

(٢) انظر : السابق ص ٩٢ .

(٣) انظر : السابق ص ١٠٢ .

(٤) انظر : السابق ص ٣٠٤ .

(٥) كما قال خلف الله راجع المدخل الأسطوري في الباب الثاني، وكما يقول حسن حنفي انظر : «من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ١٦٧-١٦٩ ، ٦٠٠ حين يعدّ معجزة شق القمر « عملية تخييل وخلق فني » .

(٦) انظر : خلف الله « الفن القصصي » ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٢٥٤ .

(٧) انظر : أركون « قراءات في القرآن » النسخة الفرنسية ص ١٢ نقلاً عن عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة » ص ٦٥ .

مستوى المعرفة والوعي آنذاك[1].

أما حسن حنفي فإن وجود الله عز وجل بنظره يعني وجود الإنسان، والصفات الإلهية هي صفات إنسانية، والغيبيات وأمور الآخرة كلها تمثيلات فنية، وصياغات أدبية[2] وهو ما اعتبره أبو زيد فهماً تنويرياً للعقائد[3].

حتى ولادة عيسى عليه السلام من غير أب والتي أكد عليها القرآن، ودفع عنها شبهات المنكرين والجاحدين ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ﴾[4] والتي نفى الباطنيون ظاهرها -كما رأينا- لم ينس العلمانيون أن يتابعوهم عليها فقالوا بأنه لا يمكن لمريم عليها السلام أن تنجب بدون رجل يأتيها كما تعتقد بعض المجتمعات المتخلفة شبه البدائية، وكما تعتقد بعض الأديان الكبرى القائمة إلى الآن[5].

هذا على مستوى العقائد والغيبيات، وأما على مستوى أركان الإسلام وفرائضه فقد تحلل الفريقان أيضاً من ذلك فقال الباطنيون بأن « الحلال هو الواجب إظهاره وإعلانه، والحرام الواجب ستره وكتمانه، وأما الصلاة فهي صلة الداعي إلى دار السلام بصلة الأبوة في الأديان إلى الأمام، والزكاة إيصال الحكمة إلى المستحق، والصوم الإمساك عن كشف الحقائق لغير أهلها، والحج القصد إلى صحبة الأئمة، والإحرام الخروج من مذهب الأضداد، وأما الزنا فهو اتصال من غير شاهد »[6]. أما الفرائض بالصورة التي

---

(١) انظر أبو زيد « النص السلطة الحقيقة » ص ١٣٤ .

(٢) انظر : حسن حنفي «من العقيدة إلى الثورة» ٤ / ١٦٧ - ١٦٩، ٦٠٠ .

(٣) انظر : نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٨٩ .

(٤) سورة آل عمران آية ٥٩ .

(٥) انظر : القمني « الأسطورة والتراث » ص ١١٤ وانظر أيضاً في الإفصاح عن هذه الزندقة فالح مهدي «البحث عن منقذ» ص ١٥٠، ١٥٦ - دار ابن رشد - بيروت - ١٩٨١م، والربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ١٧٩، ١٨٠ .

(٦) عارف تامر « أربع رسائل إسماعيلية . الرسالة الرابعة : الدستور ودعوة المؤمنين للطيبي » ص ٧٠ - ٧١ - تحقيق عارف تامر - منشورات - دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٧٨ م .

يعرفها المسلمون فهي وضعت لتشغل الناس عن خلافاتهم وتبعدهم عن الفساد[1]. لا يختلف هذا التأويل الباطني عن التأويل العلماني فهما من مشناة واحدة، فالصلاة - كما رأينا في الخطاب العلماني - مسألة شخصية، مهمتها أنها تؤدي وظيفة الدمج الاجتماعي[2] وتعوِّد العربي على الطاعة للقائد[3]، وتغني عنها رياضة اليوغا[4]. أما الزكاة فليست واجبة، وعلى كل حال فهي ليست كافية وإنما هي مرحلة أولى في طريق الانتقال إلى الشيوعية الشاملة[5]. والحج يغني عنه الحج العقلي أو الروحي[6]. كما سنرى ذلك بشكلٍ أكثر تفصيلاً.

وهكذا يمكن أن نؤكد الآن أن الغنوصية والعلمانية العربية بالإضافة إلى الهرمينوطيقا الغربية تتحالف جميعاً لكسر معنى الخطاب وتمييعه عن طريق فكرة الرمزية والعلامة التي تحدث عنها امبرتو إيكو كما أسلفنا، ويغدو النص والكلام عموماً فضاءً للإسقاط، وذريعة للأهواء، وتبريراً للآراء.

٣- التواصل الشعوري التضامني:

إن هذا التواصل بين الغنوصية والعلمانية كما هو قائم على مستوى التنظير والتطبيق كما رأينا - كذلك هو قائم على أشده على مستوى الشعور والتضامن، فنجد أن الخطاب العلماني يتبنى الاتجاهات الغنوصية في التاريخ الإسلامي ويرتمي في أحضانها، فالحلاج وابن عربي والسهروردي وابن سبعين والشيرازي والتوحيدي كل واحد من هؤلاء نجد أحد العلمانيين يتبناه، ويتخذه مثلاً يحتذي به ويشيد بالاتجاه الغنوصي في

---

(١) نهاية الأرب للنويري- مخطوط ج ٢٣ / ٣٣٨ - ٣٤٤ نقلاً عن د. محمد أحمد الخطيب «الحركات الباطنية» ص ١٢٤، ١٢٥.

(٢) كما ينقل هوماس عن أركون انظر «القراءة الجديدة» ص ١٦٩.

(٣) انظر: عبد الهادي عبد الرحمن «سلطة النص» ١١٠، ١١١.

(٤) انظر: النيهوم «صوت الناس» ص ١٢٧، ١٣٤.

(٥) انظر: محمد محمود طه «الرسالة الثانية» ص ١٥٥، ١٦٤.

(٦) انظر: أركون «مجلة الكرمل» ١ / ٢٣ عدد ٣٤-١٩٨٩م.

فلسفته[1]، بل ويبرزه على أنه الفيلسوف التنويـري المضطَهد، المنـاهض للسلطة، والذي تتكـاتف السلطة وعلماؤها للتنكيل به وتصفيته[2]. وتـبرز الباطنيـة والغنوصـية

---

(١) لا بد أن أشير هنا إلى أنني لا أتبنى موقفاً سلبياً من هؤلاء المتصوفة والفلاسفة المذكورين وإنما ألفت النظر هنا إلى التوظيف المغرض من قبل الخطاب العلماني للجوانب الغنوصية والباطنية التي نقلت عن هؤلاء الأشخاص سواء أكانت حقاً أم باطلاً وهو كما حصل عندما وُظِّف الفكر الرشدي في الغرب توظيفاً فكرانياً.

(٢) نصر حامد أبو زيد درس ابن عربي وأبرز هذا الاتجاه، وكذلك علي حرب يتعاطف مـع ابـن عـربي ضـد الجابري الذي صنفه في الاتجاه العرفاني اللا عقلاني، ويعدّه علي حرب فيلسوفاً عقلانياً عقلانية مدهـشة إذا ما نظرنا إليه بعين هيدغر، وهيغل، وهو أقرب إلى الفكر المعاصر انظر: علي حرب «نقد النص» ص ١٢٠ بل إنه يعدّ ابن عربي مصيباً في زعمه بأنه يفهم القرآن أفضل من الصحابة، ويعدّ محاولاته التأويلية إطلالة على الفهم الحديث انظر: علي حرب «نقد النص» ص ١٠٦ ويشيد أيضاً بالشيرازي لأنـه بنظـره كان منفتحاً على أنطولوجيا هيدغر وأفق الحداثة انظر: علي حرب السابق ص ٩٢. ومن الواضح هنا أننا لسنا بحاجة إلى التنبيه إلى أن المعيار الذي تقاس به الأفكار هو هيدغر وطائفته، وأفق الحداثة والمعاصرة، إنها الهرمينوطيق الغنوصية التي قرأنا أسسها وعرفنا مراميها ومقاصدها.

أما أركون فقد تبنى فكر التوحيدي وقال: «أبو حيان التوحيدي هو أخي التوأم، هو أخي الروحي، أخي في الفكر إني أحبه، أحب هذا الإنسان، أحبه كشخص لأني أجد فيه صفتين من صفاتي الشخصية نزعة التمرد الفكري، أي رفض كل قسر أو إكراه يمارس على العقل أو الفكر، ثم رفض كل فصل أو انفصام بين الفكر والسلوك أو بين العمل الفكري والمسار الأخلاقي، لقد عبر التوحيدي عن ذلك بطريقة رائعة وبأسلوب جذاب» مجلة الكرمل العدد ٣٤ ص ٢٢- ٣٢ نقلاً عن خالد السعيداني «إشكالية القراءة» ص ٣٣. ويضيف أركون: «بالطبع ثمن التمرد غال، وينبغي أن يُدفع من وقت لآخر وإلا ماتت الحركة الثقافية، ونامت الحضارات، وهكذا ترى أني قد سميت لك في نهاية المطاف اسم شخص أثر علي [يقصد التوحيدي] ليس كعلم، كمعلومات، وإنما كنموذج وقدوة، وشاءت الصدفة أن يكون عربياً مسلماً، بل ومسلماً كبيراً، وكل ذلك قوى علاقتي به أكثر ... إنه اضطهد في حياته، وعانى مثلما عانيت أنا ... أقصد انه عانى من سوء فهم معاصريه له، أو من عدم فهمهم لفكره، فقد هاجموه وطعنوا في شخصه، واتهموه في عقيدته، وأراهن على أنهم لم يفهموه» مجلة الكرمل عدد ٣٤ ص ٢٣ / ١٩٨٩م نقلاً عن خالد السعيداني «إشكالية القراءة» ص ٣٤ ويضيف أركون أيضاً: «وقد ألف [التوحيدي] كتاباً تعرض بسببه للهجوم الشديد وهو «الحج العقلي إذا ضاق الفضاء إلى الحج الشرعي» وقد ذكره ياقوت الحموي، ولكنه ضاع ولم يصل إلينا لأن الفقهاء والأرثوذكسية الإسلامية اعتبروا ذلك بمثابة الهرطقة المطلقة، أما أنا فأرى هذا الكتاب يعبر عن الغنى الفكري والروحي لرجل فهم باطن النص

على أنها الفئة المستنيرة المجددة العقلانية « المتحررة الليبرالية »[1] ، والمبهوظين المضطهدين نفسياً وأخلاقياً واقتصادياً من قبل السلطة والعلماء الرسميين [2] . أما أهل السنة الاتباعيين فيتحولون بنظر هذا الخطاب إلى مؤبلسين « زنادقة » لأنهم يتهمون الآخرين بالزندقة فارتدت عليهم ، وهم مندمجون غالباً في بوتقة الإسلام الرسمي السلطوي[3] .

هذه الثلة الباطنية الغنوصية - بنظر ورثتهم العلمانيين - كانت تمثل الثورة الثقافية في الإسلام لأنها تقوم على أن العقل قبل النقل ، والحقيقة قبل الشريعة ، والإبداع قبل الاتباع[4] . وتُقدم الباطن على الظاهر لأن الحقيقة كامنة فيه ولأنه الأصل ، فالعلاقة بين الظاهر والباطن « لا تعني أن أحدهما هو عين الآخر ، وإنما تعني أن الباطن هو الأصل ، وأن الظاهر صورته ، وكما أن الأصل لا يُفسر بالفرع ، والسبب لا يُفسر بالنتيجة ، فإن الباطن لا يُفسر بالظاهر ، بل الظاهر هو الذي يُفسر بالباطن »[5] . ثم تطورت هذه الثورة

المقدس « القرآن » ثم عرف كيف يعبر في الوقت ذاته بلغة الظاهر ، أقصد بلغة مناسبة ومطابقة تماماً للمعنى المقصود » مجلة الكرمل عدد ٣٤ ص٢٣ / ١٩٨٩م السعيداني ص ٣٧ . واهتم نصر حامد أبو زيد بابن عربي وبالذات تناول قضية التأويل عنده ، هذه القضية التي تعتبر هي سر اللقاء بين العلمانيين والغنوصيين في كتابه « فلسفة التأويل . دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي » المركز الثقافي العربي . واهتم حسن حنفي بالسهروردي وأخذ منه مع التلفيق مع هوسرل القول بالوحي الشعوري أو المنهج الشعوري ، ليجمع بين النظر والذوق ، وقد خصص للسهروردي فصلاً في كتابه دراسات إسلامية ص ٢٠٩- ٢٦٣ بعنوان حكمة الإشراق والفينومينولوجيا وختم بالقول : « فالبناء الشعوري أساس لبناء الواقع ، قد يطبع الواقع بناءه على الشعور كما يطبع الشعور بناءه على الواقع ، ولكن تظل العلاقة جدلية بين البناءين وفي هذه اللحظة تعطينا حكمة الإشراق كما تعطينا الفينومينولوجيا مفتاحاً لفتح عالم الشعور والدخول فيه » دراسات إسلامية ص ٢٦١ وانظر : عبد الرزاق هوماس « ضوابط القراءة الجديدة » ص ١٣٢ .

(١) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣١٦ ، ٣٢٨ .

(٢) انظر : السبق ص ٣٢٨ .

(٣) انظر : السبق ص ٣١٥ - ٣١٦ .

(٤) انظر : أدونيس « الثابت والمتحول » ١ / ٢٠٩ - دار العودة - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨٦م .

(٥) انظر : أدونيس « السابق » ٢ / ٩٢ دار العودة - بيروت ١٩٧٧م .

الباطنية إلى نفي للنبوة الإسلامية ، وإقامة نبوة على أنقاضها تتمثل بدين العقل[1] .

وبذلك تلتقي الغنوصية والعلمانية أخيراً عند محطة العقل ، ولكنه العقل الغريزي[2] .

* * *

---

(١) انظر : السابق ١ / ٢٠٩ دار العودة بيروت طبعة ١٩٨٦م .

(٢) أقصد بالعقل الغريزي هنا أن الغنوصية والعلمانية تختاران ما تمليه الغريزة على العقل ، أما في الإسلام فإن العقل والغريزة مكبوحان بكوابح الإيمان ، والإيمان يحول بين شطط العقل وجموح الغريزة ، أما عند أولئك فإن الغريزة هي التي تزين للعقل ، وتملي عليه ، إنها تدفعه لاستصدار القرارات ، لكن ليس بالضرورة كما تفعل أمريكا مع الأمم المتحدة .

المبحث الخامس
تعقيب « نقد وتحليل »

تمهيد :

لقد كان فوكو صادقاً بالفعل حين قال « لنترك جانباً المجادلات التي أثيرت حول البنيوية فهي لا زالت وبعد لأيٍ تعيش على أمجادها في مواطن يهجرها حالياً أولئك الذين يبذلون جهداً حقيقياً . إن ذلك الصراع الذي كان خصباً لن يخوضه اليوم سوى الممثلون الهزليون ، والمتجولون » كذا[1] . وأضيف : والمتسوِّلون .

إنها كلمة تعبر عن الواقع الحقيقي للعلمانيين الترب الذين يعيشون متجولين متسولين على موائد هجرها أهلها وتبين لهم عفنها وفسادها ، ولا يزال مفكرونا هؤلاء يجترون مقولات دي سوسير ، وباختين ، وهيوغر ، وغادامير ، ودريدا ، ورولان بارت ، وسنبيّن ذلك من خلال النقاط التالية .

المطلب الأول: أزمة المصطلح العلماني :

إن المصطلح النقدي الحداثي في الغرب يستمد القدر الأعظم من دلالته من الخلفية الفلسفية الفكرية الغربية التي استمرت عدة قرون منذ ديكارت وسبينوزا إلى هوسرل وهايدغر مروراً بـ هيوم وكانط وهيجل ونيتشه ، ولذلك فاستعارة المنظومة الحداثية الغربية بمصطلحاتها ودلالاتها المشحونة بتاريخها الفلسفي ، وبتكوينها الاجتماعي والثقافي وإخراجها من دائرتها الدلالية وإسقاطها في بيئتنا العربية وعلى تراثنا الإسلامي، وعلى ثقافتنا المغايرة ، يسبب كثيراً من اللبس والاضطراب والفوضى والعشوائية[2] .

وهذا ما نعيشه اليوم بالفعل حيث ذهب كل باحث يترجم ويستورد ويصطلح لنفسه حتى أصبحت أزمة الفكر اليوم أزمة مصطلحات ، والحوار لم يعد مجدياً لأن كل المفكرين يتحدثون بلغات مختلفة ، وبمصطلحات متباينة ، فلم يعد بإمكان الباحث أن

---

(١) ميشال فوكو « حفريات المعرفة » ص ١٨٢ .

(٢) انظر : عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ٣٦ - ٣٧ .

يتواصل مع غيره بالطريقة المجدية ، لأن المصطلحات غير مضبوطة المعاني ، وتحتمل المعنى ونقيضه ، فليس بإمكان أحد أن يُلزم أحداً شيئاً لأنه سيقول مباشرة : أنا لا أقصد هذا المعنى !! ويصح بذلك ما قاله ديكارت : « .. يسمح لهم غموض المبادئ التي يستخدمونها بالحديث عن كل شيء بجرأة نادرة كما لو كانوا على علم تام بها ، فإذا بهم يدافعون عن كل ما يقولونه بصددها ضد أمهر أعدائهم وأدقهم ، دون أن يجد المرء وسيلة إلى إقناعهم »[١] .

إن هذه صورة حقيقية لواقع العلمانيين العرب فتجدهم في مؤتمراتهم وندواتهم يتحدثون عن كل شيء ، وتجد الواحد منهم وكأنه متخصص في كل شيء ، فهو يجب أن يعقب على كل شيء ، وليس من المهم أن يقول شيئاً ، إنما المهم أن يقف ويتكلم ويلفت الأنظار إلى نفسه ، أما ما يقوله فليس من الضروري أن يكون له معنى يلتزم به ، فالمعنى مُرجَأ يتحدد بحسب ردود الفعل . واللغة لا تعني شيئاً محدداً .

إن الغموض العلماني يتيح لهم قدراً كبيراً من المناورة والمراوغة ، ولذلك كان الاستنجاد بالمنهج الغنوصي الرمزي لأنه يساعدهم على تشتيت الفكر ، وخلط الحقائق. لقد عانى ديكارت كما يبدو من معاصريه كما نعاني اليوم من هؤلاء العبثيين الفوضويين الذين يقولون كل شيء ، ولا يقولون شيئاً ، وهو - كما يبدو- المأزق الذي يشير إليه برينتون عندما يتحدث عن المكابدة التي يعاني منها ممثلو عصر النهضة في ابتغاء كل ما هو فريد وعظيم ومتطرف ، حتى برزت نزعة تسمى نزعة التأنق البلاغية المعروفة باسم *euphnuism* ونزعة الجونجورية - الأسلوب المتكلّف ذو اللغة المعقدة والفكرة الغامضة - في مجال الأدب ، فنتج عن ذلك أكداس من الحذلقة الثقافية والمعرفة الشاذة التي لا تدل على شيء[٢] .

وهو ما يعبر عنه فلوبير في خطاب أرسله إلى صديقه «لوي كوليه» عام ١٨٥٢م « إن

---

(١) ديكارت مقال في المنهج ص ١٠١ ترجمة : محمود محمد الخضيري - الهيئة المصرية العامة لكتاب- ط٣/ ١٩٨٥م .

(٢) انظر : كرين برينتون « تشكيل العقل الحديث » ص ٤٨ .

ما يبدو جميلاً بالنسبة لي، ما أريد كتابته هو كتاب عن لا شيء ، كتاب لا يعتمد على شيء، تتماسك أجزاؤه بقوة أسلوبه ... إن أفضل الأعمال هي التي تحتوي على أقل الموضوعات »[1] .

المطلب الثاني : المتاهة الغنوصية اللانهائية «صورة حقيقية للقراءة العلمانية» :

إن التفكيكية التي ينطلق منها الخطاب الغربي ترفض الاعتراف بأي حقيقة للكون «فكل حقيقة حاضرة »[2] ، وتكرس مبدأ النسبية المطلقة في الفكر أولاً ، معتمدة في ذلك على التلاعبات البلاغية النيتشوية بالألفاظ[3] . وهي في نزولها إلى اللغة تُنزِلُ معها نسبيتها وشكَّها الفلسفي ، ولذلك كانت غاية دريدا تأسيس ممارسة فلسفية أكثر منها نقدية ، يريد لفلسفته أن تتحدى أي ارتباط بمدلول نهائي وصريح ، إنها لا تريد تحدي معنى النص فحسب ، بل تطمح إلى تحدي ميتافيزيقا الحضور الوثيقة الصلة بمفهوم التأويل القائم على وجود مدلول نهائي .

والسبيل إلى ذلك هو فصل النص عن قصدية القائل لكي يكفَّ القراء عن التقيد بمقتضيات هذه القصدية الغائبة . والخلاصة أن اللغة تندرج عندئذ ضمن لعبة فلسفية متنوعة للدوال ، فلا وجود لأي مدلول متعال ، ولا ارتباط بين دال ومدلول ، ولا يرتبط الدال بشكل مباشر بمدلول إلا ويعمل النص على تأجيله وإرجائه باستمرار ، والانتقال إلى دال آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا يبقى إلا السلسلة الدالة المحكومة بمبدأ اللا متناهي . إنها « **المتاهة اللانهائية الهرمسية** »[4] .

هذه النسبية التي يحاول الخطاب العلماني دائماً أن يتذرع بضرورتها بسبب احتمالية اللغة ، وبشريتها وتنوع المخاطبين ، واختلاف عقولهم واتجاهاتهم وأفكارهم وميولهم ،

---

(١) عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) انظر : بيير ف . زيما « التفكيكية . دراسة نقدية » ص ٥٦ .

(٣) السابق ص ١٦٩ .

(٤) انظر : إمبرتو إيكو « التأويل بين السيميائيات والتفكيكية »ص ١٢٥ .

ليست في الحقيقة نابعة من اللغة ، لأن اللغة في الغالب تحدد مرادها من خلال القرائن والسياق . إن النسبية المفروضة على اللغة هي نتاج لعصر الشك ، ومجتمع الشك ، إنه انفراط لعقد العالم فلسفياً قبل أن ينفرط لغوياً (١) . لقد نجحت التفكيكية في الهجوم والبعثرة والهدم نجاحاً ليس له نظير، ولكنها لم تقدم خياراً ذا قيمة (٢) . وإذا كانت البنيوية فشلت في تحقيق المعنى ، فإن التفكيكية نجحت في تحقيق اللامعنى (٣) .

ولذلك كان جودسون مصيباً عندما قال معلقاً على مقال دريدا الذي اعتُبر بداية التفكيك « إن بحث دريدا يُقنع القراء بأنهم لا يعرفون لغتهم ، وأكثر من ذلك فكرهم ، يجب أن تتم دراسة للغات النقد قبل أن يصبح لأي شيء نقوله حول الأدب معنى » (٤) . ولكن جاك دريدا لا يبالي بذلك لأنه يعترف بأن التفكيك هو التخريب ، ولكنه يعدّه تخريباً ضرورياً ، لأنه ثورة على الفكر التقليدي (٥) . ومن هنا لم يكن سورل مخطئاً حين قال عن دريدا بأن « لديه ميلاً مرضياً لقول أشياء خاطئة بشكل بديهي » (٦) .

والآن نحن كعرب ومسلمين لنا خصوصيتنا العقدية والثقافية ، وأصالتنا الفكرية والحضارية فهل نحن مُلزمَون أو مضطرون إلى أن نتبنى لسانيات سوسير ، أو بنيوية شتراوس أو تفكيكية دريدا ؟ لا يمكننا أن نقبل هذا التخريب الدريدي القائم على هدم المسلمات ، والقفز فوق الثوابت ، والانفلات من أي التزام ، والتمرد على المحظورات (٧) .

وليس لنا أن نقبل الفوضى الدلالية القائمة على الرموز والعلامات ، وفك الارتباط بين الكلام وقائله ، من خلال التعويل على الرمز قبل الحقيقة ، والباطن قبل الظاهر ،

---

(١) انظر : عبد العزيز حمودة « المرايا المحدبة » ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ .

(٢) انظر : بيير ف . زيما « التفكيكية . دراسة نقدية » ص ١٦٧ .

(٣) انظر : حمودة « المرايا المحدبة » ص ١٠ .

(٤) انظر : حمودة « المرايا المحدبة » ص ٣٣ .

(٥) انظر : السابق ص ٢٩٣ .

(٦) انظر : امبرتو إيكو « التأويل بين السيميائيات والتفكيكية » ص ١٢٩ .

(٧) انظر : عبد السلام المسدي « قضية البنيوية » ص ٣٥ ، ٣٦ .

وإن أمكن أن يُقبل هذا على مستوى الأدب والشعر والفن والإبداع، فإنه لن يُقبل باسم الفهم والتفسير والشرح، وإنما يمكن أن يُقبل على أنه إبداع متراكب وتجديد متراكم. ولكن أن يراد لهذه المناهج التخريبية - كما يعترف أهلها - أن تصبح قواعد لفهم أصولنا وقرآننا وتراثنا فإن هذا نوع من الخطل المعرفي الذي يجب علينا أن نترفع عنه.

إن الغاية من قراءتنا لكتاب الله عز وجل هي الفهم أولاً، والعمل ثانياً، والتعبد ثالثاً. أما في الأدب والفن فليس الفهم هو المهم، وإنما النقد والاكتشاف، أصبح المنهج والطريقة هما الغاية أما الفهم والتفسير بحد ذاته فليس مطلباً. إن الغاية هي إظهار القارئ لقدرته وبراعته في التعامل مع النص والعبث به[١].

إن الواقع الثقافي العربي والإسلامي يرفض هذا الترف بل العبث الفكري، يرفض أن تنسحب مظلة الحداثة بمفاهيمها الغربية ومدارسها ومشاريعها وإفرازاتها النقدية على تفسير النصوص الدينية بالذات، لأن ذلك يعني في مفهوم البنيوية أو التفكيك القول باللانص، أو اللعب الحر للغة بمفهوم دريدا[٢].

المطلب الثالث: التناظر والعلامة والمواضعة الاجتماعية:

تستند العلمانية العربية في قراءتها للقرآن الكريم على أصلين هما: الغنوصية، والهرمينوطيقا، وكلتاهما - كما رأينا - تقومان على العلامات والرموز، وتعتبران الرمز أو العلامة دلالة إيحائية يمكن أن تثير فيمن يتعامل معها علامات ودلالات أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهي ما أسماها إمبرتو إيكو «المتاهة الهرمسية اللامتناهية»[٣].

ولكن العلامة تختلف في الفن عنها في الأعمال الأخرى، لأن العلامات في الفن يمكن أن لا تشير إلى شيءٍ محدد في الواقع بل تشير إلى مجموع الظروف التي يُراد التعبير عنها، فالذي يميز الفن عن اللافن هو نوعية المُشار إليه، فبينما تكون العلامات خارج

---

(١) انظر: السابق ص ٥٥.

(٢) انظر: حمودة «المرايا المحدبة» ص ٣٦.

(٣) إمبرتو إيكو «التأويل بين السيميائيات والتفكيكية» ص٥٥.

الفن علامات عامة محددة بارتباطها بمُشار إليه بعينه ، فإن العلامة في إطار الفن لا تخضع لمثل هذا التحديد ، من هنا تأتي المرونة الدلالية في إطار الفن أو الشعر أو الأدب ، وقابلية العلامة لأن تصلح للإشارة إلى أكثر من مشار إليه واحد[1]. معنى ذلك أن العمل الفني عمل مفتوح لا بد فيه من التأويل لأنه في أصله عمل يهدف إلى إثارة تأويل[2]. أما النصوص الأخرى فليست دائماً كذلك ، ولا يمكن عدّها دائماً مثيرة للتأويل ، لأن للنص أبعاداً اجتماعية وثقافية ونفسية تحدد مراد النص ، إن كتاباً مثل «كفاحي» هتلر لا يمكن لأحد أن يُنكر أنه معاد للسامية ، فهل يمكن للتفكيكية أن تثبت أن هتلر كان محباً للسامية ؟[3] .

وهذا ينفي المقولة التفكيكية والعلمانية القائلة بأن النصوص بُنى مأزقية غير قابلة للتصديق إطلاقاً ، وينفي القول بأن اللغة نسبية بشكل مطلق ، لأن تنوع النصوص وسياقاتها التاريخية والمعرفية ودلالاتها الحافة وقرائنها المحدقة تجعل هذه المقولة خاطئة تماماً ، فمن ذا الذي يمكنه القول إلا مكابراً أن القرآن الكريم يدعو إلى التثليث أو يعترف بالوثنية ؟! .

إن الاعتماد على قدرة العلامات والرموز على الإيحاء ، والانتقال من حد إلى حد ، وانتشار الإيحاءات بشكل توالدي أو سرطاني[4] لا يمكن أن يخضع لأية معايير تضبطه ، وبالتالي فلا قيمة له ، لأن ذلك خاص بكل شخص وما يكتنزه في ذاكرته أو خياله من مشابهات ، وما يعقده في نفسه من تناظرات .

وعندما يُطلَق العنان لآليات التناظر فلا شيء يمكن أن يوقف هذه الآلية ، فالصورة والمفهوم والحقيقة التي يتم الكشف عنها من خلال المماثلة تتحول هي الأخرى إلى

---

(١) انظر : سيزا قاسم « السيميوطيقا . حول بعض المفاهيم والأبعاد » ص ٢٥ - ٢٦ نقلاً عن المرايا المحدبة ص ٢٤١ .

(٢) انظر : إمبرتو إيكو « التأويل بين السيميائيات والتفكيكية » ص ١٢٨ .

(٣) انظر : بييرف . زيما « التفكيكية . دراسة نقدية » ص ١٦٦ ، ١٦٧ .

(٤) انظر : إيكو « التأويل بين السيميائيات والتفكيكية » ص ١٢١ - ١٢٣ .

علامة تحيل على تناظر جديد[1]، لأن أيَّ شيءٍ يمكن أن تكون له مـن زاويـة مـا علاقـة تناظر أو تجاور أو مماثلة مع أي شيءٍ آخر[2] .

إن العلامة حتى يتم تمييزها كأي شيء يجب أن يكون لهـا شـكل مميـز ووظيفـة مميـزة تجعلها تختلف بشكل واضح عن العلامات الأخرى . فالقول بالعلامة الحرة التي تلعب إلى ما لا نهاية وبلا حدود ضد العلامات الأخرى يعني تخيُّل علامة ليس لها صفة محددة على الإطلاق ، أي علامة ليس لها شكل أو وظيفة خاصة بها . إن هذا لا ينتج معنى أكثر ثراء كما يحلو للمدافعين عن هذا الموقف أن يعتقدوا ، بـل لا معنـى عـلى الإطـلاق . إن علامة لا يمكن تحديدها بشيء معين لا تدل على شيء عـلى الإطـلاق . إن الغمـوض في العلامات يولِّد اختزالاً للمعنى وليس زيادته ، والغموض الكامل واللاتحديـد الكامـل للتدليل هو النقطة التي نصل عندها إلى صفر الدلالة[3] .

وما يقوله دريدا من أن للعلامة الحق في أن تحدد قراءتها حتى ولـو ضـاعت اللحظـة التي أنتجتها إلى الأبد ، أو جَهلت ما يود كاتبها قوله[4] فهو كلام فارغ أقل من أن يُلتفتَ إليه ، لأن المجموعة البشرية عندما تتفق على تأويل مـا فإنهـا تنـتج مـدلولاً ، إن لم يكـن موضوعياً فهو مُفضَّل على أي تأويل آخر يفتقر إلى إجماع أو تواطؤ مجموعة بشرية[5] .

بعبارة أخرى : إن إجماع أهل الاختصاص والخبراء هو الذي يُثبِّت للكلمة و للعلامة معناها الحقيقي ويذود عنها المعاني الطفيلية ، وكون الكلمة أو الرمز أو العلامـة تـوحي بمعاني أخرى ، أو تستدعي في ذهن قارئهـا أشـياء أخـرى لا يعنـي أنهـا تفقـد دلالتهـا الحقيقية الأولى ، فكون الأم تذكر بالابن أو العكس لا يعني أن الأم لا تعني الأم ، إن ما تدل عليه كلمة الأم هو الأم وحدها ، وكون الـشيء بالـشيء يُـذكر لا يعنـي أنهـما شيءٌ

---

(١) انظر : السابق ص ٥٥ .

(٢) انظر : السابق ص ٥٧ .

(٣) انظر : حمودة « المرايا المحدبة » ص ٤٠٤ والكلام لـ « هارتمان » وهو تفكيكي أدرك أخطار التفكيك .

(٤) انظر : إيكو « التأويل بين السيميائيات والتفكيكية » ص ١٣٢ .

(٥) انظر : السابق ص ١٣٥ .

واحدٌ[1] .

إن الدلالة لابد أن تستند إلى صبغة مؤسسية اجتماعية ، بمعنى أنها لا توجد إلا في مجتمع يستعملها . إن الاتفاق والتواطؤ الاجتماعي هو الذي يعطي الدلالات معانيها[2]، ومن هنا « فالمس بمقدسات اللسان عبر إعادة توزيع مقولاته النحوية ، وتغيير قوانينه الدلالية يعني أيضاً المس بالمقدسات الاجتماعية والتاريخية »[3].

المطلب الرابع : التناظر والانتقال المزيف :

لقد أعدنا مراراً الحديث عن مفهوم العلامة والرمز والتناظر لأنه مدخل أساسي يعتمد عليه الخطاب العلماني في قراءة النصوص والتراثات البشرية عموماً ، وهو الجسر الذي يتواصل من خلاله العلمانيون والغنوصيون وقد تجلى في القراءة العلمانية العربية بشكل خاص في البحوث التأويلية والأسطورية وقد رأينا ذلك في المداخل التي تحدثنا عنها .

إن كل الأوهام والتهوسات التي تفوه بها القمني والربيعو وأركون وغيرهم من ربط بين الإسلام من جهة والأساطير والوثنيات القديمة من جهة ثانية قائم على هذه الآلية الهرمسية الغنوصية آلية التناظر المطلق والتماثل العبثي ، وما قلناه هنا من نقد لمفهوم التناظر والعلامات ينسحب على ما عرضنا هناك من خرافات وأكاذيب .

إن إعادة هبل إلى بعل ، ومكة إلى مقة ، وإساف إلى يوسف ، وقيس إلى أربكسد أو كاسي، والفلسطينيين إلى السلفات ، والكروبيم إلى البراق .. إلخ هو من هذا القبيل التناظري الهوسي الذي لا يستند إلا على إرادة التحريف وإرادة التقويل التي يتمتع بها الباحث .

إن هذا التناظر الذي يتحدث عنه القمني وغيره من الأسطوريين يستند إلى مبدأ هرمسي يسميه إمبرتو إيكو « مبدأ الانتقال المزيف » ووفق هذا المبدأ فإن أي تشابه بين

---

(١) انظر : أزولد وتزيفان « الدلالة والمرجع دراسة معجمية » ص ٢٣ – ٢٤ ضمن كتاب « المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث » .

(٢) انظر : السابق ص ٢٥ .

(٣) انظر : جوليا كريسطيفا « علم النص » ص ٩ .

أي شيئين يمكن أن يتم الانتقال منه إلى علاقة أخرى ، ومن ذلك أنه اكتُشف ذات يوم أن النبتة التي تحمل اسم السحلبية لها بصلتان كرويتان تشبهان الخصيتين ، وانطلاقاً من هذه المماثلة الشكلية « المورفولوجية » تم الانتقال إلى المماثلة الوظيفية فأشاع الغنوصيون أن السحلبية لها مفعول سحري على الجهاز التناسلي .

إلا أن الأمر لم يكن كذلك فقد شرح بيكون هذا الأمر ، فامتلاك السحلبية لبصلتين آتٍ من كون بصلة جديدة تنمو كل سنة بجانب البصلة الأولى ، وبينما تكبر البصلة الأولى فإن البصلة الثانية تضمحل ، وهكذا يمكن للبصلتين أن تكونا شبيهتان بالخصيتين ، إلا أنه لا صلة لهما بالخصوبة الجنسية ، وبما أن القرابة يجب أن تكون من طبيعة وظيفية وليست شكلية ، فإن التناظر في هذه الحالة سيسقط من تلقاء نفسه ، وهكذا فالعلاقة الشكلية لا يمكن أن تكون شاهداً على علاقة من نوع وظيفي[1] .

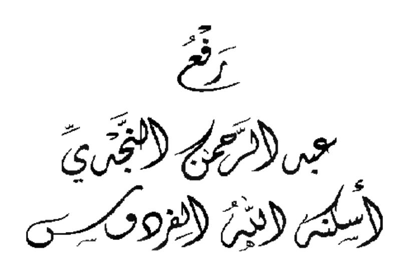
هذا الانتقال الغنوصي المزيَّف هو الذي يمارسه القمني وثلة الأسطوريين في كل دراساتهم ، ومعلوم أنه لا يوجد شيئان إلا ويمكن أن يتشابها من زاوية من الزوايا إما من حيث السلوك أو من حيث الشكل ، أو من حيث الزمن ، أو السياق ، أو الوظيفة ، فالأساس في التناظر الغنوصي هو شكل القرابة وليس الدليل أو المقياس عليها ، وإذا أُطلق العنان لآلية التناظر العبثي بهذا الشكل فلا شيء يمكن أن يوقفها ، فالصور والمفاهيم والحقائق التي يتم الكشف عنها من خلال المماثلة تتحول هي الأخرى إلى علامات تحيل إلى تناظر جديد ، وهكذا إلى ما لا نهاية . مرة أخرى إنها « المتاهة الهرمسية »[2] .

* * *

---

(١) انظر : إمبرتو إيكو « التأويل بين السيميائيات والتفكيكية » ص ٦٠ .

(٢) انظر : إمبرتو إيكو « السابق » ص ٥٥ .



الفصل الرابع

انعكاسات التاريخية على الرسالة القرآنية

المبحث الأول : زحزحة الثوابت ونفي المقدس .

المبحث الثاني : انتهاك قداسة القرآن .

المبحث الثالث : العلمانيون والتحريف .

المبحث الرابع : مآل الإسلام في القراءة العلمانية .



تمهيد :

يبحث هذا الفصل في الانعكاسات التي أنتجتها الأصول الحقيقية للتاريخية وللقراءة العلمانية عموماً للقرآن الكريم ، ومن أبرز هذه الانعكاسات أن القرآن الكريم لم يعد يحتوي على مضمون محدد يمكن تطبيقه والالتزام به ، وإنما أصبح لكل إنسان الحق في أن يفهم ما يريد ، لكن بشرط أن لا يفهم منه ما كان السلف والصحابة يفهمون ، لأنه عند ذلك سيُصنَّف مع الرجعيين والظلاميين .

له أن يفهم أن الماركسية هي الإسلام ، وأن ماركس أفضل من طبق الإسلام[١] وأن داروين أفضل من فهم القرآن[٢] وأن فرويد رسول اللاوعي[٣] . وأن دي سوسير وغادمير ، وهيدغر ودريدا هم المدخل الأساسي لتفسير القرآن[٤]، أما الشافعي فقد كان مُحتالاً[٥] والغزالي كان منافقاً[٦] والطبري كان تقليدياً ، وجميعهم كانوا أرثوذكسيين منخرطين في تيار الإسلام السلطوي[٧] . وما داموا كذلك فإن الفهم المستقر للقرآن وعقائده وشعائره وعباداته ليس هو كما كرَّسه هؤلاء ، وإنما يجب أن يُعاد النظر فيه على

---

(١) كما قرر محمود طه في كتابه « الرسالة الثانية من الإسلام » إذ هو تنزيل لمقولات ماركس على الإسلام انظر : ص ١٤٢ ، ١٤٨ .

(٢) كما قرر شحرور إن أفضل من فهم آيات الخلق هو تشارلز داروين انظر : الكتاب والقرآن » ص ١٥٦ وإن ورثة الأنبياء ليسو علماء الشريعة والفقه وحدهم إن هذا غير صحيح ، إن الفلاسفة وعلماء الطبيعة وفلسفة التاريخ ، وأصل الأنواع والإلكترونيات هم ورثة الأنبياء « الكتاب القرآن » ص ١٠٤ .

(٣) كما قال زكي نجيب محمود ، انظر : « وجهة نظر » ص ١١٢ .

(٤) كما قال نصر حامد أبو زيد بأن الهرمينوطيقا نقطة بدء لتفسير القرآن الكريم انظر : « إشكاليات القراءة » ص ٤٩.

(٥) كما قال أركون عن رسالته بأنها الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي انظر : ص ٢٩٧ تاريخية الفكر .

(٦) كما يفتري نصر حامد أبو زيد في أماكن متكررة من كتبه انظر «مفهوم النص » ص ٣٠١ و « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ١٩٣ ، ٥٩ « الخطاب والتأويل » ص ٧ وكذلك عابد الجابري انظر « بنية العقل العربي » ص ٤٤٤ ، ٤٨٧ ، ٤٩٠ ، ٤٨٩ .

(٧) كما هي فرمانات أركون في كل كتبه . وكما رأينا عند طيب تيزيني .

ضوء مكتسبات العلوم العصرية ، وعلى ضوء ما وصلت إليه الحداثة ، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بزحزحة الثوابت ، وتقويض المقدس ، وأنسنة الإلهي ، ومركسة المثالي ، وتورخة المتعالي ، ونسبنة المطلق .

* * *

المبحث الأول

زحزحة الثوابت ونفي المقدس

المطلب الأول : زحزحة الثوابت :

لا مجال في الخطاب العلماني للحديث عن الثوابت واليقينيات ، فلا بد - بنظره - لتحقيق التقدم والنهضة من خلخلة القناعات وزحزحة المعتقدات[1] ، واختراق الممنوعات السائدة ، وانتهاك المحرمات والتمرد على الرقابة الاجتماعية[2] .

ولابد من اختراق أسوار اللامفكر فيه ، والمسكوت عنه[3] ، وتحريك العقول إلى المناطق المحرمة[4] ، والخروج من الأصولية العقائدية الدوغمائية[5] والإطار اللاهوتي للفكر الإسلامي[6] ، وتفكيك الأنظمة والقراءات اللاهوتية والدوغمائية[7] . والتحرر من التفكير الدوغمائي المجرد وثنائيات الإيمان والضلال ، والعقل والإيمان ، والوحي والحقيقة[8] . وإعادة النظر في كل المسلمات التراثية والعقائد الدينية التي يتلقاها المسلم منذ الطفولة[9] ، وتجنُّب الإجابات الجاهزة ، وتحرير المعرفة من الدائرة الأرثوذكسية

---

(١) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٧٢ ، ١٤٣ وخالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ٢٦٧ .

(٢) انظر : رمضان بن رمضان «خصائص التعامل مع التراث» ص١٩ وخالد السعيداني « إشكالية القراءة» ص ١٢٥ .

(٣) انظر : نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ١١٦ . هذا المصطلح مصطلح أركوني بارز في كل كتاباته يقول : « حجم اللامفكر فيه كبير جداً » و « مساحة اللامفكر فيه واسعة » انظر : تاريخية الفكر ص ١٣١ وانظر : «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٦٤ ومثله مصطلح «المسكوت عنه» وقد أصدر كما سمعت أركون كتاباً بعنوان « المسكوت عنه » وهو ما لم أتمكن من الحصول عليه إلى الآن ٥ / ٣ / ٢٠٠٣م ولم ينزل في معرض القاهرة للكتاب الفائت قبل أقل من شهرين .

(٤) انظر : نصر حامد أبو زيد « السابق » ص ٢٣٥ .

(٥) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٤٤ .

(٦) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٤٣ .

(٧) انظر : أركون « السابق » ص ٢٦ .

(٨) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٩) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ١٤٥ وله « القرآن من التفسير إلى .. » ص ٦ وانظر : نصر حامد أبوزيد « الخطاب والتأويل » ص ٢٢٨ .

المغلقة التي تمارس نوعاً من الاستلاب على مريديها[١] .

إن الأجوبة القديمة رسخت وسادت بقوة الشيوع وحماية السلطان[٢] ولم تعد نافعة ، ولا بد من إجابات مختلفة تماماً ومنفتحة تماماً[٣]، لأن الثوابت والمسلمات والمقدسات تتغير على الدوام مع تقدم العقل البشري[٤] .

والثبات على المنهج الأصولي الدوغمائي هو مصيتنا[٥]، فلا بد من تفكيك القباب المقدسة قداسات زيوف والتي تخيم على العقل العربي[٦]، وبدون الإفراج عن الأسئلة المحرمة والمكبوتة ، وإطلاق الزفرات المضمَرة المقهورة سيظل التخلف مسيطراً[٧] .

إن كل ذلك سوف يُطهِّر الدين من كل الشوائب الثيولوجية العالقة ويجعل العقل في علاقة مباشرة مع الدين دون فرضيات يقينية أو مسلمات عقائدية ، إن التوتر المعروف بين التراث الديني والفكر الفلسفي مرغوب فيه ، ولا بد أن يبلغ درجة قصوى حتى يتمكن العقل من تفكيك الميتافيزيقا الإسلامية ، ليتخلص من كل مظاهر الاستلاب الذي يمارسه الوعي الديني على الوعي البشري . قد يُفضي ذلك إلى نوع من العدمية تضمحل فيها الثوابت المتعارفة والقديمة ، ويعيش المجتمع حالة من الضياع ، ولكن كل ذلك مؤقت لأن التفكيك لابد أن يعقبه تركيب[٨] .

ولذلك لا مانع من انتهاك القيم السائدة والخروج عليها من أجل تقدم المعرفة[٩]،

---

(١) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٠ . وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٢٣ .

(٢) انظر : مطاع صفدي « استراتيجية التسمية . التأويل وسؤال التراث » مجلة الفكر العربي المعاصر » ص ٧ نقلاً عن إلياس من قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٨٩ .

(٣) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ١٣ ، ١٤ .

(٤) انظر : نوال السعداوي « المرأة والدين والأخلاق » ص ١٩ .

(٥) انظر : سيد القمني « رب الزمان » ص ١٦٨ ، ١٦٩ .

(٦) انظر : خليل عبد الكريم « مجتمع يثرب » ص ٨٩ .

(٧) انظر : نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٣٧ و « الخطاب والتأويل » ص ٦٨ .

(٨) انظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث » ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٩) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٢١٨ .

وذلك بهدم الأسوار والحصون التي شيدها الفكر المستقيل والمنغلق على ذاته بسياج دوغمائي محمَّد[1] وذلك كما فعل المفكرون الأحرار الذين رفضوا الدين جملة وتفصيلاً، ومع ذلك فهم لم يخرجوا عن الإسلام وإنما عن فهم ضيق قسري شكلاني سطحي للإسلام[2].

ولن يتم ذلك إلا بتطبيق منهجية النقد التاريخي على التراث العربي والإسلامي، لا بد أن تسير في نفس الطريق الذي سارت فيه أوربا، ولا بد أن تَهزَّ المسلمين، ولا بد أن يدفعوا الثمن[3]. فلا بد لنا من إزالة كثير من العقبات الكأداء التي تصرفنا عن سبيل الرشاد سبيل الحداثة[4]، ولن ينفعنا تحفظّنا أو توهُّم مقاومة هذا التيار الحداثي انطلاقاً من مقولات مهترئة، وثوابت لا يصدقها العقل، وإن مالت إليها عاطفتنا الدينية[5].

والسبيل إلى هذا الأمل هو التخلص من سلطة النصوص المغلقة، والتحرر من قال الله وقال الرسول[6]، والتحرر من سلطة السلف، والإجماع، والقياس، لأن هذه السلطات تلغي العقل وتجعله لا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه[7]. كذلك فإن اللغة والشريعة والعقيدة عناصر تتكون منها المرجعية التراثية ولا سبيل إلى تجديد العقل إلا بالتحرر من سلطاتها[8]، وذلك بإزاحة القداسة عن منظومة الشافعي الأصولية والتخلص من التعلق الحرفي بالنصوص، والإعراض عن النظرة الفقهية للدين، وتكريس المسؤولية الفردية[9].

---

(١) انظر: السعيداني «إشكالية القراءة» ص ١٩.

(٢) انظر: السعيداني «إشكالية القراءة» ص ٤٧.

(٣) انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص ١٨٢.

(٤) انظر: فتحي القاسمي «العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً» ص ١٥.

(٥) انظر: السابق ص ٢٧.

(٦) انظر: حسن حنفي «دراسات إسلامية» ص ٥١ وانظر: القمني «الفاشيون والوطن» ص ٩.

(٧) انظر: الجابري «بنية العقل» ص ٥٦٤.

(٨) انظر: السابق ص ٥٧٢.

(٩) انظر: عبد المجيد الشرفي «لبنات» ص ١٦٢.

إن كل ما قرأناه آنفاً من قرارات اتخذها الخطاب العلماني قائمة كما هو واضح على رفض للإسلام جملة وتفصيلاً بزعم أن هذا الإسلام من الثوابت التي تحول بين الفكر والإبداع ، ولابد لكي يتحقق الإبداع من إطلاق حرية الإنسان ، وهي نتيجة لازمة لهذه المطالب القائمة على الزحزحة والزعزعة والرفض ، وقد عبر عن هذه النتيجة أدونيس بصراحة عندما اعتبر الرؤية الإسلامية هي السبب في الاتباعية وضمور الإبداع[1] لأنها تكرس المحرم ، فلذلك لابد من الثورة على هذا المحرم والتأسيس للشهوانية والإباحية، لابد من الثورة على التقاليد الاجتماعية الدينية والعودة إلى البداية حيث لا خجل ولا عار حيث « اللاخطيئة فاللذة هي القيمة »[2] . وحيث الإلحاد الذي يُمثل خروجاً عن النسق الديني للمجتمع ولذلك فهو « نهاية الوعي وبداية لموت الله [سبحانه] أي بداية العدمية التي هي نفسها بداية لتجاوز العدمية »[3] . إن هذا هو الوعي الجديد هو الذي يقوِّض الوعي القديم ، ويتساوى مع الوعي الذي خلقته الحركة القرمطية على مستوى التاريخ[4] .

وهكذا تلتقي العلمانية مع الغنوصية والباطنية في بداية الطريق ونهايته .

والسؤال : هل نحن بحاجة إلى أن نناقش هذا العبث ؟ والإجابة : إذا كان العبث بممتلكات الناس وأموالهم ، والاعتداء على أرواحهم ، وأعراضهم يحتاج إلى عقوبات رادعة ، ومؤاخذات زاجرة ، فإن العبث بعقولهم والاعتداء على معتقداتهم ومقدساتهم يستلزم بلوغ الغاية في ذلك .

المطلب الثاني : نفي المقدس :

الخطاب العلماني - كما رأينا - يرفض أن تكون هناك محرمات « تابو » أو مقدسات

---

(١) انظر : أدونيس «الثابت المتحول» ١/ ٢٠ . وانظر : نصر حامد أبو زيد « إشكاليات القراءة» ص ٢٣٩ .

(٢) أدونيس « الثابت والمتحول » ١ / ٢١٥ - ٢١٦ لابد أن نذكر هنا بأن أدونيس شاعر قرمطي معاصر وهو قرمطي أصلاً ومعتقداً وفكراً .

(٣) انظر : أدونيس « الثابت والمتحول » ١ / ٦٩ - ٧٠ و « إشكاليات القراءة » ص ٢٤٩ .

(٤) انظر : أدونيس « الثابت والمتحول » ١ / ٦٩ ٧٠ .

لأن المقدس أو المحرم أولاً يحاصر العقل ويحول بينه وبين الانطلاق ، ويسبب له عملية كبت حيث نجد « وجداننا لا يقترب من الله والسلطة والجنس مع أننا نفكر فيها ليل نهار ، ونعيشها بوجداننا من أجل الإشباع وتعويضاً عن الحرمان »[1] . وثانياً هو الذي يولد التعصب و« الدوجماطيقية »[2] فالعنف مرتبط بالتقديس والعكس صحيح ، لأن الحقيقة مقدسة وتستحق أن يُسفَك من أجلها الدم[3]، وهذا ما حصل في الميثولوجيا الإسلامية[4] . لذلك فالدوجماطيقية - أي توهُّم امتلاك الحقيقة المطلقة -[5] مضادة للتنوير[6] لأنها تعني التعصب بلا حدود[7] .

فما العمل للقضاء على التعصب ؟ يتم ذلك ببيان أنه نظام « دوجماطيقي » مغلق وكاذب ، بيد أن هذه المحاولات محكوم عليها بالفشل في أغلب الأحوال ، لأنها لا تكشف عن الخلفية الحقيقية للتعصب ، فالخلفية الحقيقية هي القوى اللامعقولة الخفية وأعني بها « التابو » أو الممنوع « المحرم » غير القابل للنقد ، والمتجذِّر في اللاوعي الجمعي[8] .

ولذلك يمكن اعتبار التنوير أعظم ثورة في تاريخ البشرية ؛ لأنها تربي البشرية على اجتثاث هذه الجريمة[9] . إن التربية التنويرية هي التي يجب أن تعم بيوتنا ومدارسنا وعقولنا لكي تُنتِج الشعب الشجاع القادر على تجاوز الحدود التي يفرضها المقدس ،

---

(١) حسن حنفي « في اليسار الإسلامي » ص ٣٤ - ٣٧ .

(٢) انظر : مراد وهبة « ملاك الحقيقة المطلقة » ص ٣٥ .

(٣) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٣٥ .

(٤) انظر : الربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ٥٧ وكتابه كله قائم على ذلك .

(٥) انظر : مراد وهبة « ملاك الحقيقة » ص ٢٨٨ ، ٢٣٥ ، ٣٥٩ .

(٦) انظر : السابق ص ٨٠ .

(٧) انظر : السابق ص ٣٧ .

(٨) انظر : السابق ص ٣٧ .

(٩) انظر : السابق ص ١٢٤ .

ونبذ الخوف منه[1]، لأن المقدس لم يكن إلا فزّاعة سلطوية « أيديولوجية»[2] كان النبي [ﷺ] يستخدمها لإضفاء المشروعية على تصرفاته ؛ لأنه لا بد من مركز تأسيس مقدس[3]، حتى أُضفيَت القداسة على كل شيء ، وعلى كل ما يُربط بالقرآن الكريم[4]، ثم أصبح التاريخ الإسلامي وكأنه تاريخ للقداسة[5] .

ما هو المطلوب إذن ؟

يحلم الخطاب العلماني بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكية لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة[6]، ويحلم بانزياح هذه الأنظمة الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التقديس والغيب باتجاه الركائز والدعامات التي لا زال العلم الحديث يواصل اكتشافها[7] . ويأمل أن نصل ذات يوم إلى المستوى الذي بلغه أبوالعلاء المعري حين قال :

ولا تحسب مقال الرسل حقاً ولكن قول زور سطّروه

وكان الناس في عيش رغيد فجاؤوا بالمحال فكدّروه[8]

فالخطاب العلماني يُعدّ مقولة المعري السابقة نهاية التنوير ونحن لم نبلغها بعد : « لأن مقولات التنوير والتحديث والعلمانية لم تؤت ثمارها ، بل هي فقدت مصداقيتها وغدت مجرد أسماء يتعلق بها الدعاة المحدَثون كما يتعلق المؤمن باسم ربه »[9]. وهكذا - بنظر الخطاب العلماني- أصبح تعلُّق المؤمن باسم ربه فاقداً لمصداقيته ، فاقداً لثماره كما حصل

---

(١) انظر : نوال السعداوي « المرأة والدين والأخلاق » ص ١٥ .

(٢) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ١٧٤ .

(٣) انظر : القمني « حروب دولة الرسول ﷺ » ص ١٩٧ ، ١٩٦ .

(٤) انظر : أركون « نافذة على الإسلام » ص ٤٢ .

(٥) انظر : تيزيني « النص القرآني » ص ١٧١ .

(٦) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٠ .

(٧) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٦ .

(٨) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٩٠ .

(٩) السابق ص ٢١٨ .

مع مشاريعه التنويرية !! .

ولذلك يريد الخطاب العلماني في المرحلة الأولى أن يزحزح القداسة ويحولها من الغيب إلى المادة ، حيث تصبح العلمانية ومبادئها هي المقدسات فالديمقراطية والشعب، والحرية والمادة ، هي مفردات المقدس العلماني الجديد الذي يتجلى بأشكال مختلفة ، والعلمانيون هم اللاهوتيون الجدد ، وكتاباتهم هي الكتابات المقدسة التي يجب أن تحل محل الكتب السماوية ، أما في المراحل المتقدمة من العلمانية فإن المطلوب هو انتزاع القداسة عن العالم والإنسان، والنظر إلى كل الظواهر نظرة مادية صرفة لا علاقة لها بما وراء الطبيعة « وإذا ما تم ذلك فإن العالم » الإنسان والطبيعة « يمكن أن يصبح مادة استعمالية يمكن توظيفها والتحكم فيها وترشيدها وتسويتها وحوسلتها... ونزع القداسة يؤدي إلى ظهور نزعة إمبريالية لدى الإنسان، فهو ينظر إلى العالم باعتباره مادة نافعة له يمكنه توظيفها لحسابه »[1].

ولكن هل يمكن للإنسان أن يتخلص من المقدس في هذه المرحلة كما يتصور الخطاب العلماني ؟ يعترف الخطاب العلماني بأن المقدس نمط لوجود الإنسان ، بل إنه شكل أو بعد من أبعاد الدنيوي ، فالإنسان يعيد إنتاج المقدس بأشكال جديدة وهو يمارس دنيويته[2] لذا لا يمكن التخلص من المقدس « لأن البحث عن المقدس أساسي بالنسبة للإنسان، إذ يبدو أن الإنسان لا يمكنه أن يواجه عالماً من الصيرورة الكاملة ، والحياد الكامل لا مركز له ولا معنى ولا أسرار فيه ، ولذا فهو دائم البحث عن مركز ومعنى ، يحاول دائماً أن يستعيد القداسة لعالمه ، وهذا يعود إلى أن الإنسان ليس مجرد إنسان طبيعي » مادي « مجموعة من العناصر البيولوجية ، وإنما يوجد داخله ما يميزه عن الطبيعة / المادة »[3].

---

(١) عبد الوهاب المسيري « موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية » ١ / ٢٥٩ .

(٢) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٢١٨ .

(٣) المسيري « موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية » ١ / ١٩٥ .

المبحث الثاني
انتهاك قداسة القرآن

المطلب الأول : الأنسنة ونزع القداسة :

القرآن الكريم - بنظر الخطاب العلماني - « أنطولوجيا » متعالية ، راسخة[1] ، «فالخطاب القرآني يعلن الحقيقة المطلقة عن العالم والمخلوقات والتاريخ بكل الهيبة والسيادة الخاصة بمؤلفه الله الواحد الأحد المهيمن الجبار »[2] . و« لقد رسخ القرآن مراتبية هرمية أو طبقية أنطولوجية ذات مستويين : الأول والأعلى هو مستوى المطلق التنزيهي المتعالي ، والمستوى الثاني هو مستوى التجسيد التاريخي والعمل التاريخي المحسوس » أي العمل النبوي[3] .

إن القرآن يقوم بعملية « خلع التعالي على أحداث تاريخية واقعية حصلت في زمن النبي [ﷺ] ولكنها حُوِّرت من قبل الخطاب القرآني لكي تتخذ دلالة كونية تتجاوز خصوصيتها المحلية ، وتتخذ صفة الكونية ، وتصبح وكأنه لا علاقة لها بحدث محدد وقع في التاريخ المحسوس »[4] . وهكذا فالقرآن عن طريق العمليات الأسلوبية والبلاغية التي يتبعها « يمحو المعالم المحسوسة والإشارات التاريخية الدقيقة عن طريق أسلوب التسامي والتصعيد ، أي تصعيد هذه الأحداث بالذات ، وإسباغ الروحانية الدينية والكونية على مفردات ذات مضمون اجتماعي وسياسي وقانوني في الأصل ... وهكذا ينجح [القرآن] في محو كل التفاصيل والدقائق التاريخية للحدث ، ويصبح خطاباً كونياً موجهاً للبشر في كل زمان ومكان ، وهكذا يفقد صفته التاريخية فيبدو وكأنه

---

(١) علي حرب « نقد النص » ص ٦٢ وانظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٦٩ .

(٢) أركون « الإسلام والأخلاق والسياسة » ص ٢٢ ترجمة هاشم صالح - مركز الإنماء القومي- بيروت- باريس ١٩٩١م / ط ١ .

(٣) أركون « الإسلام والأخلاق والسياسة » ص ٢٤ ، ٢٢ .

(٤) أركون « السابق » ص ٣٠ ٣١ وانظر : علي حرب « نقد النص » ص ٦٥ .

خارج التاريخ أو يعلو عليه »[1] .

هذه المحاولات من القرآن هي - بنظر الخطاب العلماني - محاولات أيديولوجية أي أن القرآن يفعل ذلك ويتعالى بالتاريخ لمقاصد وأغراض دنيوية ، ومن مهام أركون والمثقف العربي عموماً « الخروج من السياج الدوغمائي المغلق الذي تم ترسيخه وتشغيله وإعادة إنتاجه من قِبل المؤسسات الدينية على مدى قرون طوال ، وهذا السياج تمثل في الأصل أول ما تمثل « بالدائرة الأيديولوجية » التي افتتحها القرآن وعمل النبي [ﷺ] ثم وُسِّعت وُضخِّمت فيما بعد من قِبَل العلماء والفقهاء »[2] .

وهكذا يريد أركون أن يقف في وجه القرآن ويتصدى له ، فالقرآن يُرسِّخ الأدلجة والأسطرة والتقديس « لأن النصوص جميعاً سواء في ممارسة الحجب والمخاتلة والألاعيب والمراوغة »[3] وأركون يريد « تشكيل معرفة معادية للخداع والأسطرة والأدلجة والتقديس »[4] .

فالقرآن « يغطي على تاريخانيته ببراعة عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كلياً أو يعلو عليه »[5] وأركون يريد أن يكون أكثر براعة من القرآن فيكشف عن هذه التاريخية القرآنية ، وهذا يعني أن التقديس للقرآن كان بسبب هذه البراعة القرآنية في التغطية على أرضيته . ولكنه يرى في مكان آخر أن « التقديس للكتب المقدسة خُلع عليها وأُسدل بواسطة عدد من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكرية الاستدلالية ، ومناهج التفسير المتعلقة بكثير من الظروف المحسوسة المعروفة أو تمكن معرفتها وأقصد بها الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية ... وهذا التقديس الذي خُلع وأُسدل قد توضحت أسبابه وبُرهن عليها فيما يخص التوراة والإنجيل ،

---

(١) السابق ص ٣١ وانظر : علي حرب « نقد النص » ص ٦٥ .

(٢) أركون «الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد»ص١٢- دار الساقي. وانظر: علي حرب «نقد النص»ص ٢٠٣ .

(٣) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٧ .

(٤) كما يقرر تلاميذه علي حرب انظر : « نقد النص » ص ٦٧ وخالد السعيداني ص ٢٦٩ .

(٥) أركون « القرآن من التفسير الموروث .. » ص ٢١ .

ولكنها لم تحصل حتى الآن فيما يخص القرآن . لماذا ؟ بسبب الظروف السياسية والثقافية والتربوية للمجتمعات السائدة »[1].

فقداسة القرآن هنا ليست أصلية وإنما دخيلة ، وليست جوهرية وإنما سطحية ، وليست حقيقية وإنما مصطنعة حصلت لأسباب سياسية وثقافية وتلاعبات فكرية ، وأن هذه التلاعبات قد كشفها النقد وتبين زيفها فيما يخص التوراة والإنجيل ، أما بالنسبة للقرآن فإن هذا لم يحصل بعد، فلا يزال كتاباً مقدساً يحتوي على مساحة كبيرة من اللامفكر فيه ، ويأمل أركون أن يتحقق ذلك، فالهدف الأساسي الذي يسعى إليه هو الكشف عن تاريخية القرآن، فإذا كان القرآن « يغطي على تاريخانيته ببراعة » فإن أركون يريد أن يكون أكثر براعة .

إن القرآن – بنظر الخطاب العلماني لأنه متعالي لا تاريخي – فهو يسيطر على عواطف الناس وعقولهم ، ويزيح الموضوعية مقدماً ، ويطالب بالتسليم المطلق ، ويختار قراءه منذ البداية[2] ، ويستولي على مشاعر القارئ والسامع بحيث يحاصره في سلفوية ماضوية، فيفصل الواقع عن الإنسان، ويصبح المثال بدل الواقع، ويتغلب التأثر بالعاطفة على الفهم والعقل[3] .

ولذلك فالخطاب القرآني كخطاب المسيح الناصري خطاب سلطوي محكوم بهدفين : تدمير الخطابات السابقة ، وترسيخ الخطاب الجديد[4]، ولأن القرآن الكريم كذلك وهو ما لا يريده الخطاب العلماني فإن الهدف الأساسي هو ألَّا نقف عند هذه القداسة القرآنية كما يفعل المحافظون[5]، وألَّا ننطلق من هذه الأرضية للنص الديني لأنها « أرضية خطرة زلقة على كل حال ، فللنص حدود تحده ، ليس على مستوى اللغة فحسب وإنما على

---

(١) أركون « القرآن من التفسير » ص ٢٥ – ٢٦ .

(٢) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٣) انظر : السابق ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٤) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ١٦٧ .

(٥) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ١٥٧ .

مستوى لحظة حضوره على الساحة أو زمـن إنتاجـه إن جـاز التعبـير »[1] ، ولأننـا « إذا استمررنا في النظر إلى القرآن كنص ديني متعال - أي يحتـوي عـلى الحقيقـة التـي تجعـل حضور الله دائماً – فإننـا عندئـذ لا نـستطيع أن نتجنـب مـشاكل التفكـير الثيولـوجي ، والبحث الثيولوجي »[2]. لأن القداسة تجعل الأدوات البشرية قاصرة أمامها ، بحيث لا يمكنها أن تطال هيمنة النص ، ويصبح ذلك حـاجزاً أمـام الفهـم لأن أدوات التعامـل ستظل بشرية أرضية وإن ادعت التعالي[3].

ومن هنا يريد الخطاب العلماني نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليـات الأسـطرة والتعالي والتقديس التي يمارسها الخطاب القرآني[4] ، وذلك بأن ننظـر إلى القـرآن لـيس عـلى أنـه كـلامٌ آتٍ مـن فـوق ، وإنـما عـلى أنـه حـدث واقعـي تمامـاً كوقـائع الفيزيـاء والبيولوجيا[5]، أو أن ندرسه بوصـفه نـصاً فقـط، ونـصاً لغويـاً دون أي اعتبـار لبعـده الإلهي؛ لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص يعكِّر كون النص متَجاً ثقافيـاً ، ويعكر الفهم العلمي له[6]. ولأن النصوص الدينية ليـست مفارقـة لبنيـة الثقافـة التـي تشكلت فيها ، والمصدر الإلهي لها لا يلغي كونها نصوصاً لغوية مرتبطة بزمان ومكـان ، ولا يهمنا هذا المصدر الإلهي ، وكل حديث فيه يجرنا إلى دائرة الخرافـة والأسـطورة[7] . والتركيز على ألوهية مصدر النص – بنظر الخطاب العلماني – ليس لـه مـبررٌ إلا سـيطرة قوى التخلف والرجعية على واقع المجتمعات الإسلامية ، وهي قوى تقف ضـد تحريـر

---

(١) السابق نفسه .

(٢) أركون « الإسلام والتاريخ والحداثة » ص ٢٥ ترجمة هاشم صالح- مجلة الوحدة- المجلس القومي للثقافة العربية- الرباط عدد ١ / ١٩٨٩م، وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٤٤ .

(٣) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ٢٢ .

(٤) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٢٠٣ والممنوع والممتنع ص ١٢٠ .

(٥) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٨٤ .

(٦) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٧ .

(٧) انظر : نصر حامد أبو زيد « النص، السلطة ، الحقيقة» ص ٩٢ . وانظر « مفهوم النص » ص ٢٧ — ٣٠.

العقل[1].

ومن هنا يمتدح الخطاب العلماني أركون لأنه « حررنا من الهيبة الساحقة للنص ... هذه الهيبة التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية »[2] ، وهو ما يعلنه أركون حين يقول : «عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن» [3] ، وحين يُحدد مسعاه من نقده بأنه « فرض قراءة تاريخية للنص القرآني »[4] حيث يُخضِع أركون القرآن الكريم لمطرقته النقدية بعين حفرية تفكيكية كاشفاً عن تاريخيته الأكثر مادية ودنيوية ، والأكثر يومية واعتيادية والأكثر شيوعاً بل والأكثر ابتذالاً[5] .

ولهذا الغرض كان التركيز إما على المدخل الأدبي اللغوي واعتباره المنهج الوحيد لفهم النص القرآني[6]، وإما على المدخل الهرمينوطيقي أو اللساني حيث الألسنية فائدتها - كما يقرر الخطاب العلماني - أنها تزحزح كثيراً من قداسة النص وهيبته المفروضة علينا، فالألسنية تحيِّد الأحكام اللاهوتية الثقيلة التي تحيط بالنص عبر القرون [7] ، وتُبيِّن أن النصوص الإلهية كغيرها من النصوص اللغوية خاضعة للمشروطيات البشرية[8].

هكذا تكلم العلمانيون ..

وهذا هو رأيهم في القرآن بشكل عام ، وهم يوظفون لإزاحة قداسة القرآن الكريم

---

(١) انظر « مفهوم النص » ص ٩٣ . وكلام نصر حامد هذا منزوع عن سياقه الأصلي ولكنه موظف في هذا السياق الذي لا ينكره نصر حامد أبو زيد لأن مضمونه موجود في « مفهوم النص » ص ٣١ ، ٣٢ حيث يضرب بالغزالي مثالاً للرجعية والتخلف .

(٢) محمد أركون « من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر » ص ١٣ والكلام للمترجم هاشم صالح وانظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ١٩٤ .

(٣) أركون مجلة «الثقافة الجديدة» عدد ٢٦ ، ٢٧ / ١٩٨٣م وانظر: علي حرب «الممنوع والممتنع» ص ١١٩.

(٤) أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٢١٣ .

(٥) انظر : علي حرب «نقد النص » ص ١١٩ وانظر : أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٩١ و«الإسلام والأخلاق والسياسة » ص ٩١ وكلمة ابتذالاً في هذا الكتاب الأخير ص ٩١ .

(٦) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٩ .

(٧) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٦٢ هامش هاشم صالح .

(٨) انظر : السابق ص ١٠٢ هامش هاشم .

مناهج مختلفة ماركسية وإنسية وهرمينوطيقية دون اعتبار لقداسته ، ودون اعتبار لكونه كلام الله عز وجل ، والفقرات التالية تزيد ما نقوله وضوحاً .

المطلب الثاني : نقد القرآن :

هل يُنقد القرآن ؟ ذلك هو السؤال المرعب بنظر أركون وعلي حرب ؟[1].

وإذا كان أركون قد أجاب بأنه « من المستحيل عملياً في اللحظة الراهنة فتح مناقشة نقدية تاريخية أو حتى مناقشة تأويلية بخصوص القرآن »[2] ، إلا أنه عملياً قد تجاوز كل حدود النقد إلى الكثير من الافتراء وإساءة الأدب ، فقد قرأنا له قبل قليل « عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن »[3] . بل إنه يقرر أن النظر إلى القرآن الكريم نظرة نقدية تاريخية إنتربولوجية يزعزع جميع الأبنية التقديسية والتنزيهية التي بناها العقل اللاهوتي التقليدي[4].

والخطاب العلماني عموماً يكرر كثيراً الدعوة إلى نقد القرآن وإخضاعه للتحليل والتفكيك[5]، ويرى أن نقد القرآن من المناطق المحرمة في فكرنا[6]، مع أن هذا النقد ضروري ولا بد منه لكي يحافظ الإنسان على تماسكه المنهجي أو العقلي[7]. وقد تطور الأوربيون لأنهم أخضعوا نصوصهم المقدسة للنقد[8] .

تلك هي إجابة الخطاب العلماني فماذا يجيب الإسلاميون عن هذا السؤال ؟

لقد أجاب القرآن الكريم عن هذا السؤال فطلب من القارئ أن يتدبر ﴿ أَفَلَا

---

(١) انظر : أركون «الإسلام والأخلاق والسياسة» ص ٢٣ . وانظر : علي حرب «الممنوع والممتنع» ص ١١٩ .

(٢) انظر : أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٥١ .

(٣) مجلة الثقافة الجديدة عدد ٢٦ - ٢٧ / ١٩٨٣م وانظر : علي حرب « الممنوع والممتنع » ص ١١٩ .

(٤) انظر : أركون « نافذة على الإسلام » ص ٦٣ .

(٥) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٠٧ ، ٧٦ ، ٦٢ .

(٦) انظر : نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ٢٥٧ .

(٧) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني .. » ص ٢٥٢

(٨) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ١٥ .

يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[1] وذكر القرآن كل الانتقادات التي وُجِّهت إليه دون أن يخشى شيئاً منهـا ، وهي لا تزال تُتلى إلى اليـوم فقالوا عنه بأنه سحر، أو شعر ، أو كهانة ، أو افتراء أو أساطير ، أو أضغاث أحـلام ، إلى آخر ذلك . وتعلم المسلمون من ذلك فكانوا من أشد الأمم نقداً لكتابهم ، فما من مفسر إلا ويقارن بين الآيات ، ويفترض الاعتراضات والإشكالات ، ويضع نفسه عـلى أنـه خصم للقرآن ، والرازي أبرز دليل على ذلك في تفسيره مفاتيح الغيـب وفي كـل كتبـه ، والزمخشري كذلك ، والباقلاني وغيرهم .

لكن النقد في المفهوم العلماني حتى يكون نقداً يجب أن يخرج بنتائج مناقـضة للقـرآن ومضادة لتعاليمه ، فكل نقد يرسخ المعاني القرآنية ويؤكدها هو نقد تقليدي أيديولوجي تبجيلي ، أما النقد الذي يرفض بعض العقائد القرآنية أو يسخر منها أو يستهزئ بالقرآن الكريم فهو الذي يسمى نقداً تنويرياً .

ولابـد مـن القـول هنـا : إن عمليـة الحيـاد أو الموضـوعية غـير ممكنـة ؛ لأن الحيـاد والموضوعية تابعان للاعتقاد والاعتقاد انفعـال ولـيس فعـلاً - ولا يخلـو الإنـسان مـن اعتقادٍ ما أياً كان هذا الاعتقاد - فلا يمكن لإنسان مسلم أن ينقد القرآن ويخرج بنتـائج تعارض تعاليمه الأساسية الواضحة المجمَع عليها ، يمكنه أن يخرج بنتائج جديـدة فـيما هو خاضع للاجتهاد ، أو أن يُحسن تنزيل الآيات على الوقائع والمستجدات الطارئة ، أما من يقول إنه مسلم ثم ينسف كل تعاليم القرآن بانتقاداته أو يحرفها أو يناقضها فهـو إمـا متشكك أو منخلع من ربقة الإسلام ويُظهر الإسلام نفاقاً .

إن المسلمين على مر التاريخ يرحبون بانتقادات الخصوم الذين لا يؤمنون بالقرآن ولا يدينون بالإسلام ، والمؤلفات التي كتبت في الرد عليهم كثيرة جداً ، وتحتوي على كل مـا تعلق به أولئك الخصوم ، بل إن المسلمين يعرضون شبهات الخصوم أفضل من عرضهم هم أنفسهم لها ، أفليس هذا هو منهج النقد ؟ ولكن ما دام المسلم مسلماً يعتقد أن كتاب

---

(١) سورة النساء آية ٨٢ .

الله ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [1] فلا بد لـه مـن بيان تهافت الانتقـادات وبطلانهـا ، أمـا أن يجمـع الإنـسان بـين الإسـلام مـن جهـة ، والاعتقاد باحتواء الإسلام على أباطيل أو تناقضات من جهة أخرى فإن هـذا لا يجتمـع إلا في أشخاص المنافقين والزنادقة .

إن النقد في المفهوم العلماني هو النقد بمفهوم الحداثة وما بعد الحداثة ، والذي لا يعتد بقائل النص، بل ولا يعتـد بـالنص أصـلاً ، وإنـما يعتـد بقـدرة القائـل عـلى التحريـف والتقويل، مع ضرورة استبعاد « الماورائيات » فالنقد الحداثي أصلاً مـرتبط بالفلـسفات المادية والإلحادية ويقوم على اعتقاد ، وليس كما يزعم أصحابه ينطلـق مـن حيـاد ، لأن الزندقة والإلحاد نوع من الاعتقاد السلبي ، هـذا الاعتقـاد الـسلبي لـه دوره الخطـير في توجيه عملية النقد[2] .

ومن هنا فإن النقد في الخطاب العلماني يجب أن يقوم على الهدم والتـشكيك والـنقض والتفكيك، لأن خلفيته الفلسفية تقوم على هذه الأسس ، وكل نقد ينطلق فيـه الباحـث من إيمان واعتقاد إيجابي ، ويخرج بنتائج متلائمة مع هذا الإيمان ومتساوقه معـه فإنـه بنظـر الخطاب العلماني يُعدّ نقداً تقليدياً وهكذا ينظر الخطاب العلماني إلى الكتابات الإسلامية :

- فكتاب مالك بن نبـي « الظـاهرة القرآنيـة » كتـب سـطحي جـداً [3] . وكـتـاب موريس بـوكاي «الـتوراة والإنجيـل والقـرآن والعـلم» «كتـاب تبجيلي هزيل جداً»[4] . ومثله كتـاب روجيـه جـارودي « وعـود الإسـلام » « كتـاب هزيـل أيـضاً »[5] . هـذه

---

(١) سورة فصلت آية ٤٢ .

(٢) يمكن مراجعة النقد وتاريخه ونظرياته في كتاب « ميجان الرويلي وسعد البازعي دليل الناقد الأدبي » ص ٢٠١ فما بعد .

(٣) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٥ .

(٤) انظر : أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ٨٣ وانظر كتابه أيضاً « القرآن من التفسير الموروث» ص ١٥٢ .

(٥) انظر : السابق ص ٨٤ .

الكتابات التبجيلية بنظره تلقى رواجاً واسعاً لدى الجمهور[١] .

أما عن كتابات أنور الجندي فإن « الأسلوب العلمي [الأركوني طبعاً] يحتقر هذا النوع من الكتابة »[٢] . ويصف نصاً ينقله لأنور الجندي بأنه يفيض بالأحكام التعميمية المزعجة ، والتبسيطات السطحية الرديئة ، والتعبيرات الهائجة ، والأوامر الاعتباطية ، والهواجس العصابية التي تُغذِّي الوعي الخاطئ للخطاب الإسلامي[٣]، مع أن الجندي كان يعدد بعض مبادئ الإسلام وتعاليمه وقيمه بهدوء ، ولم أجد فيه شيئاً من الأوصاف الأركونية الفاشية السابقة[٤].

بل إن كتاب شحرور « الكتاب والقرآن . قراءة معاصرة » وكتاب الصادق بلعيد «القرآن والتشريع » يُعدّان بنظر أركون « مثالان للنقد الذي يعطينا صورة عن التراجع الفكري الذي حصل للفكر الإسلامي طيلة الخمسين عاماً الماضية »[٥].

لماذا ؟! وقد قام الرجلان بما تتطلبه الحداثة الأركونية ، ونسفا كل أحكام القرآن وتعاليمه ؟!

• لعل السبب في ذلك أن الرجلين قد ابتدآ دراساتهما بعد الإيمان بالمفهوم التقليدي للوحي ، يعني أنهما لم يُشكِّكا في حقيقة الوحي كما هو معروف في الفكر الإسلامي ، إن

---

(١) انظر : السابق ص ٨٣ لأن الجمهور بنظر الخطاب العلماني أبله لا يفرق بين الكتابات العلمية وغيرها من الكتابات الهزيلة .

(٢) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ١٢٣ .

(٣) انظر : السابق ص ١٢٤ . هكذا يضع أركون نفسه حاكماً فوق الجميع يلقي أحكامه الحاسمة ، ويوزع فرماناته بدون حساب ، ويقرر ما هو سطحي وما هو رديء وما هو صحيح في الإسلام وما هو خاطئ وبذلك تتحول علمانيته إلى أرثوذكسية طالما وصف الإسلاميين بها.

(٤) انظر : نص الجندي الذي ينقله أركون في « تاريخية الفكر » ص ١١٩ - ١٢٣ .

(٥) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٥ وفي مثل هذا السياق المستخف المتعالي المتعجرف يتحدث عن نصر حامد أبو زيد في إطار الإشفاق عليه ولكن اللهجة الاستعلائية واضحة فيقول : « إن المسكين نصر حامد أبو زيد الذي نشر دراسة متواضعة عن القراءة الألسنية للقرآن راحوا يلاحقونه في محاكم القاهرة » انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٥٨ ، ٥٩ .

الوحي في كتابات هؤلاء « لم يتعرض للمساءلة ، ولم يصبح إشكالياً ، وإنما تم تثبيته مرة أخرى بالنسبة للمسلمين اللذين قد يتعرض إيمانهم للاهتزاز أو الزعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث »[1] . في حين يريد أركون « نقد أكثر جذرية ، وهو نقد يرتكز على القضايا الأساسية التي أحاول أنا شخصياً إدخالها وإعادة تنشيطها وبعثها بصفتها مساهمة في إنجاز المهام الخصوصية لما أدعوه بالعقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حديثاً»[2] .

وهكذا تبدو العجرفة العلمانية في شكل فاشية تنفي وتقصي كل الآخرين لتثبت ذاتها في القمة والهرم ، هذا عندما تكون في إطار تنافسي مع أجزائها ، أما عندما تكون في إطار تنافسي مع الإسلاميين فإنها لا تحرم مشايعيها من بعض الإطراء والثناء ، عند ذلك توصف مؤلفات الإسلاميين بأنها « الأدبيات التراثية للإسلام النضالي الوعظي الدوغمائي ذي الأهداف الشعبية أو حتى الشعوبية الديماغوجية »[3] . أما ما يكتبه هو وشيعته العلمانية فإنها « الكتب العلمية التي تقدم صورة تاريخية أو واقعية موضوعية عن الإسلام ، أقصد بذلك الكتب الجادة التي تعطي الأولوية للتحليل التفكيكي والإيضاحي والنقدي عن كل أنظمة العقائد واللاعقائد « وعن كل التركيبات اللا هوتية »[4] .

يجب أن تنطلق الدراسة النقدية للقرآن - إذن - من الخلفية الفلسفية التي يتبناها الخطاب العلماني ، وأن تتجنب الوقوع في أسر التبريرات والتأويلات ذات الطابع الدفاعي أو السجالي ، وأي قراءة « تستبعد السياق التاريخي الشامل لنزول الآيات وما يتضمنه من سياقات جزئية ستفضي بالضرورة إلى الانخراط في التعامل مع افتراضات تحددها أساساً أيديولوجية الباحث »[5] . وأي دراسة لا تلتزم بالمنهج اللغوي

---

(١) السابق ص ١٥ .

(٢) السابق نفسه . و العقل الاستطلاعي هو عقل ما بعد الحداثة ولكن أركون يخترع اسما جديداً كما يقول مترجمه هاشم صالح انظر المصدر السابق ص ١٥ الهامش .

(٣) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٨ .

(٤) انظر : السابق نفسه .

(٥) نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ٢٥٩ .

- البوزيدي - « الوحيد » ستكون دراسة منخرطة في شبكة الإجابات الجاهزة ، ودوامه التشويش الأيديولوجي[1] ، وترتدي ثياب التراث في أشد اتجاهاته تخلفاً ورجعية[2].

ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة ، ومن ثم لفهم الإسلام[3].

وهكذا يحسم الخطاب العلماني موقفه مستخدماً كل أشكال المصادرة والنفي والإقصاء والفاشية هذه الأوصاف التي لا يكف عن وصم الآخرين بها .

المطلب الثالث : القرآن الكريم تحت مطرقة النقد العبثي العلماني :

ينطلق الخطاب العلماني في تعامله مع القرآن الكريم من خلال عدة أسس مرت معنا جميعها متفرقة في ثنايا البحث ونلخصها بالمحاور التالية :

١ - **الأنسنة** : فالنص القرآني بنظر هذا الخطاب قد تأنسن منذ أن تلفظ به النبي ﷺ وتحول منذ تلك اللحظة من كتاب تنزيل إلى كتاب تأويل ، والمصدر الإلهي للنصوص لا يخرجها عن كونها نصوصاً بشرية ؛ لأنها تأنسنت ، والنص الخام المقدس لا وجود له ، لأن الكلام الإلهي المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشرياً[4]. ومن هنا يقول « إننا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية »[5].

٢ - **المركسة** : فالنص « منتَج ثقافي » و «يعيد إنتاج الثقافة »[6] . ويستمد خصائصه من حقائق بشرية دنيوية اجتماعية ، ثقافية ، لغوية[7].

٣ - **النسبية** : حيث يصبح النص قابلاً لكل الأفهام ، وليس له معنى محدداً ، وإنما

---

(١) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٩ .

(٢) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٣٢ .

(٣) السابق ص ٣٠ .

(٤) انظر : « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٩٧ .

(٥) أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ٢٠٦ .

(٦) انظر : مفهوم النص ص ٢٨ .

(٧) انظر : نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٩٧ .

يقول كل شيء ولا يقول شيئاً [١] .

من خلال هذه الخلفية الفلسفية ينطلق الخطاب العلماني يقرأ القرآن الكريم ويطمئننا بأننا يجب أن لا نخشى تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة وخصوصاً علم الأديان المقارن على النص القرآني[٢] «ومهمة الباحث المسلم أن يمضي في سعيه لأنه لا يخشى على القرآن ، ويثق ثقة مطلقة بأنه كتاب مقدس لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ... ومن هنا لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة ... فهي تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها »[٣] . لأن النص يتحدد من خلال سياقه بوصفه خطاباً ، وكونه خطاباً إلهياً لا يعني عدم قابليته للتحليل والنقد ، لأنه تجسد في اللغة الإنسانية[٤]« وهو كغيره من النصوص البشرية معرض لأن يموت إذا لم يجد قراءً »[٥] . فالقرآن نزل للبشر ، وبلغة البشر ، فيجب أن يفهمه البشر على ضوء قواعدهم اللغوية والنحوية، لماذا يتضايق الناس من ذلك ؟![٦] . وإذا تعاملنا مع كتاب الله بهذا المنهج - منهج التحليل اللغوي المعاصر -فإننا قد نستخلص ما يتنافى وعقيدتنا فهل نتجاهل ذلك وندفن رؤوسنا في الرمال ؟! وهل نخشى على كتاب الله ؟![٧] .

بالطبع نحن لا نخشى على كتاب الله عز وجل ، ولا نخشى من العبث به لأنه محفوظ من العبث وإنما نخشى من العبث بالعقول ، وتزوير الحقائق ، وترويج الأكاذيب .

---

(١) انظر : طيب تيزيني « الإسلام والعصر » ص ١٠٥ ، ١٤٨ .

(٢) انظر : كمال عمران و الباجي القمري « جدلية النص والمنهج آيات من سورة لقمان نموذجاً » ص ٩٥ ضمن كتاب «في قراءة النص الديني» الدار التونسية للنشر - سلسلة موافقات - تونس ط ٢ / ١٩٩٠ م.

(٣) نصر حامد أبو زيد « مجلة العربي » ص٦٩ عدد ٤٥٠ / ١٩٩٦ م . وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٧٦ .

(٤) انظر : نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٩ .

(٥) حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ٢٦٤ .

(٦) انظر : نصر حامد أبو زيد « السابق » ص ٢٦١ .

(٧) انظر : أنور خلوف « القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي » ص ٩- ١٠ .

من خلال الأسس السابقة يفسح الخطاب العلماني المجال لنفسه لكي يصف القرآن الكريم بكل الأوصاف المنحطة ، ويتجرأ على اقتحام قداسته ، وتجاوز هيمنته وسماويته وتجلى ذلك فيما يلي :

أولاً – أدلجة القرآن :

كما رأينا طرفاً من ذلك في الفقرة السابقة فالقرآن له دوافع خفية دنيوية أهمها تكريس السلطة النبوية ، وإضفاء المشروعية على أفعال النبي ﷺ ، وإكراه الناس على الخضوع والطاعة ، وهو ما يعنيه أركون حين يقول بأن القرآن افتتح الدائرة الأيديولوجية- كما سبق – وهو بنظره موقف الباحث الذي يجب أن يحاكم النص القرآني من خلال الوقائع والأحداث التي جرت وليس من خلال المقاصد والنيات[١] .

أما المؤمنون فيرون أن القرآن في نزوله عند الأحداث « أسباب النزول » ومتابعته لحركة المجتمع يقصد التثبيت لفؤاد النبي ﷺ كما يقرر القرآن بصراحة ، والمؤمنون آمنوا بما صرح به القرآن ، أما العلمانيون فقد ذهبوا يفترضون الافتراضات ، فالسؤال من هو الذي يبحث عن النوايا والمقاصد ؟[٢] .

من هذا القبيل ما سقناه في مكان سابق عن القمني حين يُعدّ القرآن لا يعتد بالحقيقة وإنما باللحظة الراهنة ، فيتقرب إلى اليهود ويجاملهم حين يكون المسلمون بحاجة إليهم ، ثم يهاجمهم ويُنكِّل بهم حين يقوى المسلمون ويستغنون عنهم ، وقد بينا هناك كذب القمني وافتراءه من خلال تاريخ نزول الآيات[٣] .

وهو موقف ينتهي منه الخطاب العلماني إلى وصف القرآن الكريم بالتناقض في الموقف من اليهود ، وفي الجبر والاختيار ، والموقف من المشركين ، والهداية والضلال ، ويسوق الآيات الكثيرة مستدلاً لهذا التناقض، ويعلل ذلك بأنه إما موقف «أيديولوجي»

---

(١) انظر : أركون « الإسلام والأخلاق والسياسة » ص ٢٣ .

(٢) انظر : السابق ص ٢٣ .

(٣) انظر : القمني « الأسطورة والتراث » ص ٣٦٢ ، ٣٦٤ .

من القرآن يراعي الأحوال السياسية والتاريخية والظروف الطارئة للدولة الناشئة ، وإما أن السبب هو في جمع القرآن، حيث جمع الصحابة الآيات المنسوخة إلى جوار الآيات الناسخة[1]. هذا الكلام الآنف الذكر في أساسه لجولد زيهر[2] أخذه عنه سيد القمني ثم تناقله عن القمني كلٌّ من طيب تيزيني[3] ورشيد الخيون[4] وأنور خلوف[5] وغيرهم .

إنها المنهجية الماركسية التي تقرر أنه ما « إن تنتصر الثورة الاجتماعية وتتولى الطبقات الصاعدة السلطة السياسية حتى تطرح هذه الطبقة إيديولوجيتها وتبني دولتها وتقيم المؤسسات اللازمة للحفاظ على هيمنتها الطبقية »[6]. وهو ما يستدل الخطاب العلماني

---

(١) انظر : سيد القمني « الأسطورة والتراث » ص ٣٦٠ - ٣٦٤ وانظر له « الحزب الهاشمي » ص ١٣٣ - ١٣٥ و ١٥٠ - ١٥١

(٢) انظر : جولد زيهر « مذاهب التفسير الإسلامي » ص ١٧٠ فما بعد وفي مواضع أخرى متفرقة .

(٣) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٥٠ فما بعد يقول تيزيني : « قد تكون وراء هذه الظاهرة أسباب عديدة ، ومنها السبب المتمثل بعملية جمع القرآن وما أثارته من شكوك في أن كل شيء جمع » .

(٤) انظر : رشيد الخيون « جدل التنزيل وكتاب خلق القرآن للجاحظ » ص ٦٨ ، ٦٩ يرى هذا الباحث أن الأحاديث النبوية مثل « القرآن ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه » وقول علي : « القرآن حمال ذو وجوه » جاءت لتبرير التناقض الموجود في القرآن وهو يرى أن لهجة سيد القمني لهجة مجاملة بسبب حالة الإرهاب الفكري في مصر . انظر : جدل التنزيل ص ٧٠ هامش ٤ .

(٥) انظر : أنور خلوف « القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي » ص ١٩ ، ٤١ ، ٤٦ ، ٤٧ يقول عن الآيات التي تتحدث عن الهدى والضلال بأننا يجب أن نسكت عنها لأنها تسبب فتنة للناس » ص ٤١ وعن قوله تعالى: « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » وقوله عز وجل : « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » بأنها نزلت لظروف خاصة اقتضت ذلك انظر : ص ١٩ إنها آيات خاصة بذلك العصر الذي نزلت فيه ، وهي تخاطب أناساً متخلفين بدائيين فلا يجب أن نفهمها حرفياً انظر: ص ٤٥ . وانظر أيضاً : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » وذلك عندما يلفت نظر القارئ إلى أن في القرآن تناقضات ونواقص أسلوبية . انظر ص ١٥ وانظر : نائلة السليني « تاريخية التفسير القرآني » عندما تقول في النص الذي سقناه آنفاً ، وفيه تقرر أن التناقض في القرآن جاء ليجمع دلالات مختلفة تتمكن من توحيد الجموع المتنافرة . انظر : نائلة السليني «تاريخية التفسير القرآني» ص ٤٧ وانظر : هشام جعيط « الوحي والقرآن والنبوة » ص ١٠ حيث يصف القرآن بأنه يحتوي على تناقضات .

(٦) معن زيدة « الموسوعة الفلسفية » ٢ / القسم ٢ مقال المادية التاريخية وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٣٢ .

عليه بموقف القرآن من الشعر حيث يعدّه موقفاً أيديولوجياً ، فالقرآن ينفي عن نفسه الشعر « لأسباب ترتبط بتصور العربي لماهية الشعر من حيث المصدر والوظيفة ، وبالمثل أراد أن يدفع عن محمد صفة الشاعرية ، لأن وظيفة الشاعر في ذلك المجتمع وظيفة مغايرة للوظيفة التي نسبها النص لمحمد » ﷺ [1] .

وهكذا يُطبِّق الخطاب العلماني المقولة الماركسية على القرآن من خلال وسمه بالأيديولوجيا حيث أحدث انقلاباً في الوعي الاجتماعي العربي ، ويصبح القرآن مشروعاً أيديولوجياً يخدم طبقته الصاعدة[2] .

هذا الموقف نفسه الذي تعنيه إحدى الباحثات حين تقرر أن « النص يعفو متى وجب، ويأمر بالقتل متى استقام له الأمر ، فاكتسب بذلك دلالة جديدة تجمع بين المتناقضات عسى أن تؤلف بين الجموع المتنافرة »[3].

ومن ذلك ما يوحي به خليل عبد الكريم إلى قارئه[4] حين يتجنب دائماً أن يشير إلى نزول القرآن ، ويربط نزوله دائماً بإرادة النبي ﷺ ورغبته في حل الأزمات وهذه بعض كلماته في ذلك :

« ولكن كما رأينا فيما سلف عندما تتأزم المشكلات ، ويقع كبراء الصحابة في ورطة يسعفهم محمد [ﷺ] بالحل بأن يتلو عليهم آيات من القرآن تأتي بالفرج بعد الشدة »[5].

ويقول أيضاً : « وتَوصَّل محمد [ﷺ] إلى حل لظاهرة الزنا ، وهو أن يتلو عليهم قرآناً

---

(١) نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٥٨ .

(٢) انظر : قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ١٣٣ .

(٣) نائلة السليني « تاريخية التفسير القرآني » ص ٤٧ .

(٤) كتابه « مجتمع يثرب » كله قائم على الطعن في العصر النبوي ، والانتقاص من حياة الصحابة رضوان الله عليهم ، وذلك عن طريق التدليس والجمع ، وذلك حين يجمع روايات امتدت على مدى عشرين عاماً ثم يقوم برصها ليخيل إلى القارئ أن العصر النبوي كان مثالاً للدنس والرذيلة .

(٥) خليل عبد الكريم « مجتمع يثرب » ص ٧٥ .

يحرم الزنا »[1] . محمد [ﷺ] يحل لعمر الورطة التي وقع فيها بأن يتلو آية قرآنية[2] .

كان فصل الخطاب يأتي عن طريق آيات يقرؤها محمد[ﷺ] .

في سبيل علاج جريمة الزنا قرأ محمد[ﷺ] قرآنا حمل العقاب الصارم . ولم يكتف محمد [ﷺ] بقراءة آيات من القرآن[3] .

وعن أحاديثه [ﷺ] يقول الأفاك : «وكان استعمال محمد [ﷺ] لأحاديثه هو كسلاح يفل به شوكة العلاقات الجوانح »[4] .

هذا لون من ألوان الزندقة التي يتفنن في التعبير عنها بعض العلمانيين أمثال خليل عبد الكريم والقمني وغيرهم .

ثانياً - تمييع التفرد القرآني :

١ - دمجه في إطار النصوص المحرفة والمزورة :

يريد الخطاب العلماني أن يطمس المصطلح القرآني في وسط ركام هائل من المصطلحات الجديدة التبشيرية أو الحداثية أو الأدبية ، وذلك لكي يشتِّت خصوصية المصطلح القرآني ، ويدمجه في إطار تداولي وضعي مادي إنسي بشري ، فبالإضافة إلى وصف القرآن بأنه نص أو خطاب هكذا بدون أي إضافة[5] يوصف القرآن أحياناً ببعض الأوصاف المستوردة من اللاهوت المسيحي ، مثل وصف القرآن بأنه الكتاب المقدس أو النص المقدس، أو التبشير القرآني ، التبشيرية القرآنية أو الخطاب التبشيري[6]

---

(١) السابق ص ٧٣ .

(٢) انظر : السابق ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٣) انظر : السابق ص ٨ ، ١٩ .

(٤) انظر : السابق ص ١٩ .

(٥) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » وأركون في مواطن كثيرة من كتبه .

(٦) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٧٦ وانظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٩٨ ، ١٣٣ ، ١٤٩ وانظر : هشام جعيط « الوحي والقرآن والنبوة » ص ٥٣ ، ٧٠ وانظر : كمال عمران « والباجي القمري » في قراءة النص الديني » ص ٩٢ .

أو « سفر الخروج القرآني »[1].

ويُصنَّف القرآن أحياناً تحت مصطلح الخطاب النبوي ، ويُقصد به القرآن والسنة وذلك لدمج القرآن مع السنة وزحزحة تفرده[2]، وأحياناً يُراد بهذا المصطلح - الخطاب النبوي- القرآن والتوراة والإنجيل[3] ويعدّ القرآن على ذلك نسخة منقَّحة من بعض الحشو الذي كان في التوراة والإنجيل[4].

ويُصنَّف الإسلام تحت اسم « مجتمعات الكتاب أو أديان الوحي » أو « التراثات المقدسة »[5] شاملاً بذلك اليهودية والنصرانية والإسلام[6]، والمساجد تسمى كنائس ، والعلماء لاهوتيون أو أرثوذكسيون[7].

والفائدة من هذا الدمج للقرآن والإسلام عموماً مع المسيحية أو اليهودية وإسقاط المصطلحات التبشيرية على القرآن ليس إلا لتمييع التفرد القرآني والإسلامي ، وخلطه مع أنماط محرَّفة أو مزوَّرة أو مهجورة ، كما انه يخفف من وطأة النقد عندما توضع هذه الأديان جميعاً في سلة واحدة ومن ضمنها الإسلام ليناله ما نال الأديان الأخرى من دراسات نقدية أجهضتها وأفقدتها مصداقيتها التاريخية ، « لقد فعل ذلك [أركون] لكي يبرهن على إمكانية الخروج من أسر السياج الدوغمائي المغلق ، وذلك عن طريق إجراء زحزحات منهجية وإبستمولوجية على الفكر الديني التوحيدي »[8] .

---

(١) انظر : الربيعو « العنف المقدس والجنس » ص ٢٩ ، ٣١ .

(٢) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٢٠١ .

(٣) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث » ص ٧٨ ، ٧ ، ٥٩ ، ٥ وانظر : الصادق النيهوم « الإسلام في الأسر » ص ١٣٥ - ١٤٠ وانظر : نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ١٢٣ .

(٤) انظر : النيهوم « الإسلام في الأسر » ص ١٣٥ - ١٤٠ .

(٥) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ١٩٠ .

(٦) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٧١ ، ١٠٦ ، ٩١ وانظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث.. » ص ٨٠ وانظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل » ص ١٢٦ .

(٧) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث » ص ٩٠ .

(٨) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٨٠ .

٢ - دمجه في إطار النصوص الإنسية البشرية :

هذه المصطلحات التبشيرية تتوازى أيضاً ولنفس الغرض مع مصطلحات أخرى أدبية وفلسفية تطلق على القرآن الكريم من أجل زحزحة المفاهيم الإسلامية المقدسة واستبدالها بمفاهيم جديدة تقبل النقد والتحوير والإسقاط فيسمى القرآن « اللوغوس القرآني »(١) أو يوصف القرآن الكريم بأنه رواية أو مجموعة روايات(٢) أو حكايات(٣) أو ملاحم دراماتيكية(٤) منفتحة على العجيب المدهش الساحر الخارق الخلاب(٥) .

هذه الروايات القرآنية والتي يفضل القرآن أن يسميها قصصاً بدلاً من أساطير(٦) أُلِّفت لأغراض تبجيلية وجدالية(٧)، ونتج عن ذلك أنواع من « الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية أحدثتها الرواية القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس »(٨). فالقرآن إذن - بنظره - يزوِّر التاريخ الحقيقي ، لأن التاريخ المحسوس لا يمدنا بوثائق عن بعض الأقوام مثل ثمود وعاد(٩).

أما حدث جمع القرآن فيسمى « واقعة المَصْحَفَة »(١٠) . والمصحف يسمى « المدونة القرآنية »(١١) ، أو « المدونة النصية القرآنية » أو « المدونة الرسمية » أو « النص الرسمي

---

(١) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ٦٦

(٢) انظر : تركي علي الربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ وانظر : سيد القمني «الأسطورة والتراث » ص ٣١١ .

(٣) انظر : أركون » القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني « حيث يصف سورة الكهف بأنها حكاية ص ١٤٨ ، وانظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث »ص ٢٠ .

(٤) انظر : هاشم صالح على أركون « القرآن من التفسير .. » ص ٦٣ .

(٥) انظر : أركون « الفكر الإسلامي . قراءة علمية » ص ١٨٧ .

(٦) انظر : أركون « القرآن من لتفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني »ص ٦ .

(٧) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٦٠ .

(٨) انظر : الربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ٥٢ .

(٩) انظر : السابق ص ٥٣ .

(١٠) انظر : جورج طرابيشي « إشكاليات القراءة » ص ٦٢ .

(١١) انظر : عبد المجيد الشرفي « الرد على النصارى » ص ٣٠٥ .

القانوني »[1]. أما الآيات القرآنية فتسمى مقاطع ، والآية أو السورة أحياناً تسمى مقطع[2] . أو تسمى « وحدات نصية »، والآية « وحدة نصية »[3]، أو تسمى الآية «المنطوقة اللغوية »[4] ، أو تسمى الآية علامة والآيات علامات[5] .

ويوضح هاشم صالح لماذا تُستخدم هذه المصطلحات الألسنية الجديدة في وصف القرآن بدلاً من الأسماء والأوصاف والمصطلحات التي يعرفها المسلمون حين يقول : «نلاحظ أن أركون يستخدم مصطلحات ألسنية محضة للتحدث عن القرآن فهو يقول المنطوقة أو العبارة اللغوية بدلاً من الآية القرآنية ، ويقول المدوَّنة النصية بدلاً من القرآن... وسبب ذلك أنه يريد تحييد الشحنات اللاهوتية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن القرآن ، فالقداسة اللاهوتية أو الهيبة اللاهوتية العظمى التي تحيط بالقرآن منذ قرون تمنعنا من أن نراه كما هو : أي كنص لغوي مؤلف من كلمات وحروف وتركيبات لغوية ونحوية بلاغية ... بمعنى آخر : إن المادية اللغوية للقرآن اختفت تماماً أو غابت عن أنظارنا بسبب الهيبة العظيمة التي تحيط به، وميزة القراءة الألسنية هي أنها تحيِّد الهيبة ولو للحظة من أجل فهم التركيبة النصية أو اللغوية للقرآن ، وتزداد هذه الهيبة في ما يخص سورة الفاتحة لأنها مستخدَمة يومياً في الشعائر والطقوس أي في الصلاة أساساً ، وبالتالي فإن نزع الهيبة عنها ورؤيتها في ماديتها اللغوية أمر بالغ الصعوبة »[6] .

إن هذا الكلام فيه كثير من الخلط والتزوير لأن المسلمين عبر تاريخهم درسوا القرآن

(١) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث .. » ص ٣٩ ، ١٥٥ .

(٢) انظر : هشام جعيط « الوحي والقرآن والنبوة » ص ٦١ ، ٤٩ . وانظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٣٦ .

(٣) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٣٦ ، ٣٨ وانظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ٦١ .

(٤) انظر : أركون « السابق » ص ١١٩ .

(٥) انظر : نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٢٤٢ .

(٦) انظر : هاشم صالح على أركون « القرآن من التفسير الموروث » ص ١١٩ .

الكريم بمختلف الوسائل اللغوية نحواً وبلاغة ونظماً ، وهناك تفاسير تعتمد المنهج اللغوي كأساس، وأخرى تركز على الجانب البلاغي والفني ، وثالثة تهتم بالجانب الكلامي أو الفلسفي ، ورابعة تعتني بالمباحث الفقهية والأصولية ، ولم تحل قداسة القرآن دون ذلك ، لأن كل أشكال الدراسة والتفسير للقرآن التي تبحث عن الحق تدخل في إطار التدبر لآيات الله ، والتفكر بمعانيها وهو ما يحث القرآن الكريم عليه .

٣- تمييع مفهوم الإعجاز :

إن المراد لدى الخطاب العلماني ليس هو التمكن من دراسة القرآن وفهمه وإنما زعزعة الاعتقاد الراسخ في قلوب المؤمنين بكونه كلاماً متعالياً مقدساً مهيمناً حاكماً ، لأن هذا الاعتقاد يحول دون تمرير الخطاب العلماني لمراداته المناهضة للنص القرآني والمصادمة له .
إن زعزعة القداسة تتيح لهؤلاء الناس أن يحيِّدوا قائل النص ومنزله ، وغض النظر عن أي تميُّز أو تفرُّد يمكن أن يحتفظ به القرآن الكريم زيادة على النصوص البشرية ، ومن هنا يصبح القرآن الكريم نصاً مثله مثل بقية النصوص ، ولكن لكي يطيِّب الخطاب العلماني خواطر المؤمنين يُقال عنه بأنه نص بامتياز[1] أو أدب عظيم[2] . ومعنى كونه نص بامتياز يعني أنه « نص مفتوح واحتمال لا يتوقف عن التأويل »[3] ، أي أنه يستجيب لكل ما يريده منه الناس دون تردد « ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي أو أرثوذكسي »[4] . إنه نص كغيره من النصوص الثرية الراقية[5]، مثله مثل النص الفلسفي[6] أو النص الماركسي يقبل تعدد الأفهام والقراءات[7].

(١) انظر : أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ٢٣٤ .

(٢) انظر : الربيعو « العنف و المقدس و الجنس » ص ٧٨ .

(٣) انظر : علي حرب « نقد الحقيقة » ص ٣٤ وانظر : نائلة السليني « تاريخية التفسير القرآني » ص ٦٠ .

(٤) أركون « تاريخيه الفكر الإسلامي » ص ١٤٥ .

(٥) انظر : عبد المجيد الشرفي « لبنات » ٤١ .

(٦) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١١ .

(٧) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٤٨ .

وإعجازه كإعجاز أي نص آخر لأن « كل نص ذاتي خصوصاً هو باعتبار ما ، ويلحظة ما ، نص إعجازي فهو من حيث ذاتيته متفرد وذو خصوصية تمنعه من أن يتماثل مع سواه من النصوص ، محققاً بذلك ما ندعو هنا ببعض التحفظ الاصطلاحي الأصالة »[1].

فالإعجاز القرآني بهذا المنظور ليس متفرداً لأنه لا يختلف عن بقية الآثار والتحف الفنية الراقية من حيث أنها لا يمكن الإتيان بمثلها إلا عن طريق المحاكاة ، والمحاكاة دائماً انحطاط عن الأصل[2] « القرآن إذن عمل أدبي أصيل ليس تقليداً ، ولا يمكن تقليد مثله ... والعمل الأدبي لا ينقسم إلى أجزاء بل هو كلٌّ واحد . ليس العمل الأدبي كماً بل هو كيف ، ولا يمكن لأحد أخذ جزء منه وتذوقه تذوقاً أدبياً دون كله »[3]. وهو ما يعني أن القرآن ليس معجزاً بنظمه وبلاغته وبيانه ومعانيه ، إذ هو لا يختلف عن بقية النصوص في ذلك بدليل أن العرب لم يكونوا قادرين على استيعاب المغايرة بين القرآن وغيره ، وكانوا يريدون جره إلى نصوصهم كالشعر والكهانة والسجع وغير ذلك[4].

وهنا يتنكر الخطاب العلماني لحقيقة أن المشركين عندما وصفوا القرآن بأنه شعر أو سحر أو كهانة أو غير ذلك إنما كانوا يعبرون عن اضطرابهم الشديد وحيرتهم في وصف القرآن الكريم ، إن هذا التردد في موقف المشركين والحيرة ليدل على هول الصدمة التي أحدثها القرآن في عقولهم وقلوبهم ، فكانوا يتنقلون من قالة إلى قالة لوضوح الافتراء ، وسطوع الكذب ، فتكذيبهم للقرآن لم يكن عن قناعة ، ووصفهم للقرآن بما وصفوه ليس لعدم قدرتهم على إدراك إعجاز القرآن وتفرده ، وإنما هو لون

---

(١) طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٨٩ .

(٢) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٥١ .

(٣) انظر : حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ١٨٩- ١٩٠ وانظر : السيد علي أبو طالب حسنين «التأويل في مصر» ص ٣٦٨ .

(٤) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٥٦ – ١٥٧ .

من الجحود والمكابرة يراد منها المحافظة على المصالح والامتيازات .

هذا بالإضافة إلى تنكر الخطاب العلماني للروايات التي تبين أن المشركين كانوا يعترفون فيما بينهم بأن القرآن ليس من كلام البشر ، ومن ذلك قول الوليد بن المغيرة «إن أعلاه لمغدق، وإن أسفله لمثمر ، وإنه ليعلو ولا يُعلى عليه وما هو من كلام البشر ».

ولكن في ضوء الجذور التي يستند عليها الخطاب العلماني فإن الموقف من الإعجاز ليس مستغرباً فهو جزء من الموقف الإنسي والماركسي الذي يتشبث دائماً بالتفسير المحسوس والوضعي ، ويطمس كل الأبعاد الغيبية والإلهية في القرآن الكريم .

إن تمييع مفهوم الإعجاز يستند على القول بأن القرآن الكريم ليس وحياً من الله عز وجل بلفظه ومعناه وإنما المعنى فقط من الله ، أما الألفاظ فهي من النبي ﷺ ، والمستند في ذلك إما قول شاذ أورده السيوطي[1] كما يحاول نصر حامد أبو زيد وغيره[2]. وإما استغلال أحاديث الأحرف السبعة للقول بأن القراءة كانت متاحة للجميع بأي الألفاظ ما دامت تؤدي المعنى كما يزعم العشماوي[3].

ولأن السيوطي أورد هذا القول في كتابه الإتقان فقد اعتُبر القدماء يقبلون أن يكون القرآن نزل بالمعاني فقط ، ولذلك فهم أوسع أفقاً من المعاصرين ، لأن القول بأن القرآن صاغه النبي ﷺ بألفاظه هو الأولى في المعقولية الحديثة ، أما التصور السني المخالف فقد

---

(١) انظر : السيوطي « الإتقان » ١ / ١٣٩ فما بعد .

(٢) انظر : نصر حامد أبو زيد « الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية » ص ٢٠ وانظر « عبد المجيد الشرفي الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٣٧ فما بعد .

(٣) انظر : محمد سعيد العشماوي « حصاد العقل » ص ٧٢ دار سينا- القاهرة ط ٢ / ١٩٩٢م وانظر : الشرفي أيضاً « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٥٠ وانظر : صلاح يعقوب يوسف عبد الله «العلمانيون والقرآن » ص ١٠٦ . يقول العشماوي « إن القرآن نزل على المعاني وقصد إليها وإذا كانت المعاني تقبل التعبير عنها بأكثر من لفظ فقد تضمن التنزيل صياغتها في لفظ ، وأجاز النبي ﷺ أن يعبر عنها بلفظ آخر يفيد معناه» حصاد العقل » ص ٧٢ .

أفقد النبي [ﷺ] إرادته وملكاته[1] .

ونتساءل هنا : إذا كانت لغة النبي ﷺ بناءً على ما يقرر الخطاب العلماني - كما رأينا في مواضع سابقة - لا بد أن تحمل آثار البيئة ومعطياتها فكيف يمكن والحالة هذه أن يصل المعنى الإلهي سليماً ؟ إنه سيكون مجرد خواطر يعبر بها النبي ﷺ عن مشاعره وأحاسيسه . وإذا كان المعنى إلهياً فكيف يكون القرآن تاريخياً ؟ لأنه في هذه الحالة سيكون مهيمناً على التاريخ بكل أبعاده ؟ وإذا كان القرآن لا بد أن يستجيب لكل ما تتطلبه المعقولية الحديثة أو الضمير الحديث فما الحاجة إليه ؟ فليعد الإنسان مباشرة إلى ضميره ليعالج واقعه بما ينسجم معه وليترك القرآن فلن يضيف شيئاً سوى مشقة البحث المعروفة نتيجته سلفاً[2] .

هكذا يريد الخطاب العلماني أن يرسّخ بشرية القرآن بكافة الوسائل ، وأن يقوِّض قداسته من كل الجهات ، فالألفاظ ما دامت تؤدي نفس المعنى فهي جائزة ، والمعاني لا نهائية ، وغير محددة ، ولا يمكن لأحد أن يحدد معنى القرآن ، وبذلك يصبح نزول القرآن وعدمه سواء ، وهي النتيجة التي يناضل الخطاب العلماني للوصول إليها .

هذه الرؤية الإنسية التي يؤسس لها الخطاب العلماني هي التي تدفعه إلى أشكال كثيرة من قلة الحياء ، وانعدام الأدب مع كتاب الله عز وجل ، ونحن بالطبع نخاطبهم من خلال ما يصرحون به وهو كونهم مسلمين ، لأنهم عندما لا يكونوا مسلمين فلا معنى لوصفهم بقلة الحياء وقلة الأدب مع القرآن الكريم ، ولكن هؤلاء المسلمين يُوصف القرآن الكريم على ألسنتهم بأنه « يدعو إلى النفور بعرضه غير المنظم ووفرة إيحاءاته الأسطورية ومجموعة كاملة من الرموز التي لم تعد تجد ألبتة دعائم ملموسة في تفكيرنا

---

(١) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٣٧ - ٣٨ .

(٢) انظر : عبد الرحمن حللي « استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام . قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي » ص ٤٦ . مجلة الحياة الثقافية عدد ١٢٩ نوفمبر ٢٠٠١م تونس .

ومحيطنا »[1].

وأما الآيات القرآنية فهي – بنظر الخطاب العلماني – مجرد نصوص متبعثرة متفككة[2] كما يقرر الغربيون[3]، وسورة الكهف مجرد تجاور بين عبارات لغوية ومعنوية متبعثرة[4] تذهب وتعود للتحدث عن موضوعات عامة لا يمل القرآن من تكرارها[5] ، وهي مثال « للتداخليه النصانية »[6] التي تؤكد على اللاترتيب واللاعقلاني في آيات القرآن « إن النص يدهش عقولنا بلا ترتيبه »[7] .

هذه التداخلية النصانية أو « التناص » المطعمة بالمادية الجدلية هي التي تجعل نصر حامد أبو زيد يحاول جاهداً أن يشد النص القرآني إلى الواقع والثقافة اللذين كانا

---

(١) أركون « قراءات في القرآن » النسخة الفرنسية ص ١ . نقلاً عن عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة » ص ٦٢ .

(٢) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث .. » ص ١٥٤ .

(٣) انظر : جاك بيرك « القرآن وعلم القراءة » ص ٣١ .

(٤) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث » ص ١٤٩ .

(٥) هاشم صالح على أركون « القرآن من التفسير الموروث » ص ١٤٩ .

(٦) انظر : السابق ص ٤٠ .

(٧) انظر : أركون « نافذة على الإسلام » ص ٦٥ ، ٦٦ مصطلح التداخلية النصانية يعني به أركون تأثر النص القرآني بالتاريخ القديم ويضرب مثلاً بسورة الكهف التي تحتوي بنظره على قصة أهل الكهف المسيحية ، وملحمة جلجامش الأشورية ورواية الإسكندر الإغريقية لتشكل ثلاث مرجعيات ثقافية ، وبذلك يكون القرآن مجموعة نصوص متداخلة وملفقة كما يريد أن يقول . انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث .. » ص ٤٠ وهو نفس المعنى الذي تحدثنا عنه تحت مسمى « التناص » في الهرمينوطيقا « ولا يريد أركون أن يسير على طريقة المستشرقين في البحث عن مصادر القرآن فقط في التوراة والإنجيل » ولكن من أين جاءت قوة القرآن ؟ وما هو مصدر القرآن ؟ لن نقول إن مصدره التوراة والإنجيل كما فعل المستشرقون ، وإنما يجب البحث عن مصادر أخرى في الديانات المختلفة للشرق الأوسط » .
انظر «تاريخية الفكر » ص ٣٠٠ .

سائدين في الجزيرة العربية ، فيبحث عن أصول ثقافية واقعية للقرآن الكريم في الشعر والسجع ، وذلك لكي يؤكد مقولة رولان بارت : « النص نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة »[1] أي أن النص القرآني بنظر أبو زيد امتداد لأشلاء من نصوص سابقة ، أسهمت جميعها في تشكيله وإنتاجه ، أليس هو القائل : إن « النص منتَج ثقافي »[2] والقائل : « لا يمكن في حالة النص القرآني مثلاً تجاهل الحنيفية بوصفها وعياً مضاداً للوعي الديني الوثني الذي كان سائداً ومسيطراً، ومعنى ذلك أن النص يمثل في جزءٍ منه جزءاً من بنية الثقافة »[3].

وكما قال رولان بارت « كل نص هو تناص ، والنصوص الأخرى تتراءى فيه بمستويات متفاوتة ، وبأشكال ليست عصية على الفهم بطريقة أو بأخرى، إذ نتعرف فيها نصوص الثقافة السالفة والحالية ، فكل نص ليس إلا نسيجاً من استشهادات سابقة»[4] يقرر أبو زيد فيما يخص القرآن الكريم : « والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص ، اي بوصفه نصاً، وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبته مع النص الشعري كما هو واضح من المعلقات الجاهلية مثلاً ، فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكوُّن النص القرآني ... هذه التعددية النصية في

---

(١) رولان بارت « درس السيميولوجيا » ص ٨٥ ، ترجمة : عبد السلام بن عبد العالي دار توبقال المغرب ط٢ / ١٩٨٦ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٤٣ .

(٢) د. أبو زيد « مفهوم النص » ٢٧ .

(٣) نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة »ص ١٠٠ .

(٤) رولان بارت « نظرية النص » ص ٩٦ ترجمة محمد خير البقاعي– مجلة العرب والفكر العالمي عدد ٣ / ١٩٨٨ .

بنية النص القرآني تُعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتِج للنص»[1] .

وبذلك يصبح النص القرآني لوحة تتمازج فيها ألوان مختلفة من النصوص ويشكل القرآن في هذه اللوحة طفرة جدلية متطورة « فالقافية في الشعر صارت الفاصلة في القرآن ، والآية بدل من البيت ، والسورة بدل من القصيدة »[2] .

وبذلك يكون القرآن الكريم قد فقد جوهره الإيماني ليغدو نصاً ثقافياً بشرياً خاضعاً لقانون الصيرورة الذي تحركه الحكة الجدلية الماركسية .

* * *

---

(١) نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ١٠٤ ، ١٠٥ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٥٨ .

(٢) نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص» ص ١٥٨ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص » ص ٥٨ .

المبحث الثالث
العلمانيون والتحريف

تمهيد :

يمكن عدّ هذه المسألة حداً فاصلاً بين الإيمان والكفر، إذ هي تدخل في المعلوم من الدين بالضرورة، وقام الإجماع على أن القرآن الكريم محفوظ بين الدفتين كما تلاه جبريل على النبي ﷺ في العرضة الأخيرة قبل أن يلحق بالرفيق الأعلى سبحانه وتعالى، وقد هيأ الله عز وجل لذلك كل الأسباب فحُفظ القرآن بالصدور، ثم حفُظ بالسطور وتناقلته الأمة عبر تاريخها إلى هذه اللحظة، وإن أي طفل مسلم الآن في مشارق الأرض ومغاربها يقرأ القرآن الكريم المدوَّن بين دفتي المصحف فإنه يتلوه كما تلاه جبريل عليه السلام على قلب النبي ﷺ.

لقد رأينا أن الخطاب العلماني أخضع القرآن الكريم لأقانيمه الثلاثة الأنسنة والمركسة والهرمينوطيقا هذا هو « الثالوث العلماني » الذي يتوحّد في الدنيوية والذي أريد للقرآن الكريم أن يُفسَّر من خلاله، ولا شك كانت هناك أقانيم أخرى صغيرة يمكن اعتبارها كروافد لهذه الأقانيم الأساسية مثل الداروينية والفرويدية والدوركايمية وفلسفات أخرى مختلفة.

ورأينا أن القرآن الكريم على فرض أن الخطاب العلماني يسلِّم بسلامته من حيث المتن، وأنه وصل إلينا كما أُنزل، فإنه لا يدع لنزول القرآن أية فائدة أو ضرورة، فهو قابل لكل شيء، ولا يحيل إلى شيء، ويقول كل شيء ولا يقول شيئاً - كما أشرنا مراراً - إلا أن الخطاب العلماني لم يقف عند هذه الحدود - وكما رأينا آنفاً - فإنه يبحث عن الثوابت ليزحزحها، وعن اللامفكر فيه، أو المسكوت عنه، أو الركائز، أو الأصول، ليمارس هوايته في الخلخلة والزعزعة.

ومن الطبيعي أن يتناول الخطابُ العلماني قضية قطعية الثبوت التي يتميز بها القرآن الكريم ويخضعَها لأقانيمه الآنفة الذكر، فالمادية التاريخية التي تفسر الوجود الاجتماعي والتاريخي على أنه صراع دائم بين البنيات الفوقية والبنيات التحتية، ويخضع لحتمية

الحركة والصيرورة المستمرة ، ويؤدي ذلك إلى جدلية مستمرة بين الواقع والوعي ، تجعل الواقع دائماً هو العنصر الذي يحدد الوعي ، ويوجه الفكر ، ويكون البقاء دائماً للأقوى بين الأفكار .

والسببية الاجتماعية الحتمية أحد روافد المادية التاريخية إن لم تكن هذه تلك ، فالمقدمات الاجتماعية لا بد أن تُنتِج أسبابها وكلتاهما تفسران الوجود بما هو مشَاهد ومحسوس دون أي اعتبار لبعد غيبي « ميتافيزيقي » ، وحدها التناقضات بين القوى المنتِجة وعلاقات الإنتاج تؤلف الأسباب الموجبة أي القوى المقررة الحاسمة[1] .

المطلب الأول : المتن القرآني والتزوير العلماني :

من خلال هذا المنظور الماركسي الآنف ينظر الخطاب العلماني للقرآن الكريم من حيث البنية المتنية فما دام جمع القرآن قد حصل في ظروف سياسية شديدة الهيجان[2]، وما دام الصراع قائماً بين بني أمية وبني هاشم ، وما دام عثمان ينتمي إلى العائلة المعادية للنبي ﷺ[3] فقد أراد أن يؤسس لنفسه مصحفاً سلطوياً يكون مكرساً لسلطانه[4] . فالعملية عملية صراع وتناقضات تتحكم بالمجتمع أما قوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[5] فلا يقف عنده الخطاب العلماني لأنه حديث في سجاف الغيب.

١- صورة المسألة عند محمد أركون :

يعرِّف المسلمون القرآن بأنه « الكلام المعجز المنزَّل على النبي ﷺ ، المكتوب في

---

(١) معن زيادة « الموسوعة الفلسفية العربية » ١ / ١٦٠ مادة نفي النفي .

(٢) انظر : أركون « نافذة على الإسلام » ص ٦١ .

(٣) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٨٨ .

(٤) هذا الرأي يتبناه المستشرقون أمثال بلاشير انظر له « القرآن : نزوله ، تدوينه ، ترجمته » ص ٣١ - ٣٤ ، وانظر : سالم الأطرش « النص القرآني تاريخه عند بلاشار تحليلاً ونقداً » ص ٥٤ رسالة لنيل شهادة الدرسات المعمقة في الحضرة الإسلامية - جامعة الزيتونة تونس ١٤١٦ / ١٩٩٧م إشراف د ، صالح الدامي . والخطاب العلماني يتابع هنا سادته بدون شك : انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٤٠٢ ، ٤٠٥ .

(٥) سورة الحجر آية ٩ .

المصاحف ، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته »[١]. وهو تعريف كما هو واضح شامل جامع لكل الخصائص التي يتصف به القرآن والتي أجمعت عليها الأمة ، كما أنه يمنع بقيدي التنزيل والإعجاز دخول الكلام البشري فيه .

أما أركون فيعرِّف القرآن بأنه « مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبَّت إملائيًا بعد القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي »[٢] . أو هو كما يقرر في موضعٍ آخر « النسخة الرسمية التي شُكلِّت في ظل الخليفة عثمان ، والتي ثُبِّتت في القرن الرابع الهجري »[٣].

ويوضح هاشم صالح مقصد أركون الذي لا يحتاج إلى توضيح بقوله : « إن القرآن لم يُثبَّت كما نظن في عهد عثمان وإنما ظل الصراع حوله محتدماً حتى القرن الرابع الهجري حين أُغلق نهائياً باتفاق ضمني بين السنة والشيعة ، وذلك لأن استمرارية الصراع كانت ستضر بكلا الطرفين ، بعدئذ أصبح كنص نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء ، أو نحذف منه أي شيء ، وأصبحوا يعاملونه كعمل متكامل على الرغم من تنوع سوره ، واختلافها فيما بينها من حيث الموضوعات والأساليب »[٤].

وهذا التوضيح الذي يتحدث عن الاتفاق الضمني بين السنة والشيعة هو ما يعلنه أركون نفسه في نفس الكتاب المذكور[٥].

إن ما لدينا الآن - بنظر أركون - هو الصورة التقليدية لتشكُّل المصحف، وشخصيات الصحابة والنبي [ﷺ] ويجب أن نبحث عن الصورة التاريخية أي الحقيقية أي العقلانية[٦]، وهو أحد أهداف أركون أي «إسباغ الطابع التاريخي على كل ما نزعت

---

(١) الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني « مناهل العرفان في علوم القرآن » ١ / ١٩ .

(٢) أركون « الفكر العربي » ص ٣٢ وانظر : عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة » ص ٧٩ .

(٣) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٧٣ ، ١١٤ .

(٤) هاشم صالح على أركون « القرآن من التفسير الموروث » ص ١١٥ .

(٥) انظر : السابق ص ١٢ .

(٦) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٩٣ .

عنه الصبغة التاريخية »[1] و « فرض قراءة تاريخية للنص القرآني »[2].

إن البلاغ الشفهي يختلف عن المصحف - بنظر أركون - فالبلاغ الشفهي الذي هو الوحي لم يُنقل كله إلى المصحف[3]، وإنما حصل تلاعب في القرآن، وحصل بتر تاريخي عندما فُرضت نسخة واحدة للقرآن، وهو ما لا يمكن تعويضه[4].

فنحن « لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، ولا نعرف عنها إلا ما قال لنا التراث المرسَّخ بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم، والتراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر، ويحذف بقية الروايات الأخرى، وهكذا تشكلت **المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية** بصفتها أمراً واقعاً »[5].

لقد ساهمت قوى أربع بنظر أركون - في تحويل الكتاب إلى مقدس، هذه القوى هي الدولة، والثقافة العالمة، وطبقة المتعلمين، والأرثوذكسية الدينية، وهي أيضاً التي حولته إلى مدونة رسمية مغلقة موحى بها، واللاهوتيون هم الذين رفعوا هذه المدونة الرسمية المغلقة إلى مرتبة الكتاب المقدس[6]. هذه القوى الأربع هي التي تحقق عملية المرور من مرحلة الكتاب بالمعنى الأسطوري للكلمة ... إلى مرحلة «المدونة النصية المغلقة: أي المصحف»[7].

« وقد كُوِّنت هذه النصوص طبقاً لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية ثم رُسِّخت على هيئة من مدونات نصية رسمية مغلقة، قلت: رسمية لأنها

---

(١) أركون « من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر » ص ٥٩، ٦٠.

(٢) أركون « الفكر الإسلامي . قراءة علمية » ص ١١٩.

(٣) انظر: أركون « نافذة على الإسلام » ص ٦٥.

(٤) انظر: أركون « تاريخية الفكر » ص ٨٥، ١٠٩، ٦٠.

(٥) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٨٩.

(٦) انظر: أركون « القرآن من التفسير .. » ص ٨٢.

(٧) انظر: أركون « من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .. » ص ٥٩.

متولدة عن مجموعة من القرارات المُتَّخذة من قبل السيادات المأذونة والمُعترَف بها من قبل الطائفة ، وقلت : مغلقة لأنه لم يعد مسموحاً لأي كان أن يضيف إليها أي كلمة أو يحذف منها أي كلمة أو يُعدِّل في المصحف أي قراءة معترف بأنها صحيحة »[1] .

ولم تتمكن الاحتجاجات ضد النص القرآني المشكَّل رسمياً من الظهور لأسباب سياسية واجتماعية بدوية[2] ، وتمت المحافظة على هذا القرآن الرسمي - بنظر أركون - ليس لأن الله عز وجل تكفَّل بحفظه، وإنما بفضل بعض الشخصيات الدينية الكبرى، وقوة الدولة ، وتبنيها له[3] . كما أسهم الاستخدام الطقسي الشعائري للقرآن في تثبيت النص ، ولا يدري أركون متى تم ذلك ؟!!أي متى أصبحنا نقرأ القرآن في صلواتنا وعباداتنا، ولا كيف تطور ذلك !! [4] .

ولكن مع ذلك فلم يتم تثبيت هذا النص – بنظره - كما رأينا إلا في القرن الرابع الهجري بعد فترة طويلة من الاحتجاج والخلاف[5] .

وهذا الإجماع لا يعني أن النص مكتمل وأن المصحف يشتمل على كل ما نزل من الوحي ، فما جُمع – بنظره – هو ما قبلته السلطات الرسمية الأرثوذكسية ، ولذلك يكرر أركون مئات المرات في كتبه مصطلح الرواية الرسمية للمصحف ، أو المدونة النصية الرسمية وأحياناً الرواية النصية الرسمية المغلقة الناجزة[6] وذلك ليعبر عن موقفه الرافض لعدّ القرآن مكتملاً محفوظاً ، ولذلك يقول : «على الرغم من أن المدونة القرآنية أصبحت مغلقة نهائياً ، بشكل لا مرجوع عنه من الناحية اللاهوتية ، فإننا نستطيع أن نقبل تاريخياً بأنها تظل مفتوحة على التحسينات النصية التي قد يقدمها النقد الفيللوجي

---

(١) أركون « الفكر الإسلامي نقد واجتهاد » ص ٨١ ونافذة على الإسلام » ص ٥٧ .

(٢) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

(٣) انظر : السابق ص ٢٩٩ .

(٤) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٥٥ .

(٥) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٩٤ .

(٦) انظر : أركون «تاريخية الفكر» ص ٢٨٨ و«القرآن من التفسير الموروث ..» ص٩، ١١٥ ، ١١٦ ، ٣٩ .

أو اللغوي التاريخي »[1] .

ما هو المطلوب إذن بنظر أركون ؟

المطلوب أن نعيد تحقيق القرآن ، نعيد كتابته من جديد ، ولربما سيأتي يوم يكلف أركون أحد تلاميذه بهذه المهمة ، وقد يمنحه شهادة دكتوراة بذلك !! يريد أركون أن نبحث عن الوثائق التاريخية المتعلقة بجمع القرآن ، وأن نسبر كل المكتبات الشيعية والدرزية والإسماعيلية ووثائق البحر الميت[2] ثم نعيد كتابة القرآن من جديد ، وقراءته قراءة ألسنية كما قُرئت التوراة والإنجيل[3] ومع أنه يقول بأن : « بعض المواد أو الوثائق الأساسية والضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة ، فإنه ينبغي علينا أن نعترف بأن أية إعادة قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية »[4] إلا أنه يأمل في العثور على مخطوطات موثوقة للقرآن أكثر قِدَماً من النسخة التي نمتلكها حالياً[5]، وذلك « لإعادة تركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله عز وجل »[6].

هذا المشروع الذي يحلم به أركون مشكلته – بنظره – أنه يصطدم بالسيادة العليا للأرثوذكسية؛ لأنه يسحب منها هذه السيادة المرتكزة على الحقيقة الدينية ، ووظائفها الأيديولوجية ، ولكنه يحلم بثورة كالثورة الفرنسية الكبرى تبدد المسلمات الراسخة

---

(١) أركون « القرآن من التفسير .. » ص ١١٥ – ١١٦ .

(٢) ولا أدري ما علاقة وثائق البحر الميت هنا .

(٣) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٩٠– ٢٩١ .

(٤) أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٠٦ .

(٥) انظر : السابق ص ٣٨ .

(٦) أركون « من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي » ص ٣٨ يقول أركون « إن السيرورة التاريخية أو العملية التاريخية التي أدت إلى تشكيل الأغلبية وصلابة مواقع السيادة أو السلطات التي تدعمها بالقياس إلى تشكُّل الأقلية المسفَّهة ، وضعف مواقفها لم تتعرض لأية دراسة نقدية ترتفع إلى مستوى الرهان الأولي لكل مشكلة قراءة أو تفسير ، نقصد الرهان الأولي هنا » إعادة تركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله » .

حول مسألة تدوين القرآن، وتكشف عن زيف اعتقادنا بالقرآن[1].

ذلك أن تتبع تاريخية النص - بنظره - تثير شكوكاً كثيرة حول المصحف العثماني، وتزعزع الكثير من اليقينيات[2]. وكتاب الإتقان مثال يوضح كيف أن حراس الأرثوذكسية كانوا قد استخدموا عناصر ومواد وأساليب وأطر تاريخية من أجل نزع الصفة التاريخية عن زمن الوحي، وعن زمن الجمع وتثبيت المصحف، فالأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة كانت قد جَيَّشت العلماء والفقهاء والمحدثين والمتكلمين والمفسرين والمؤرخين في الفترة اللاحقة لزمن الصحابة والتابعين، وجيشت الدولة الخليفية الخيال الاجتماعي المستوعَب والمولِّد في آن معاً للأساطير والحماسة الذي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية[3].

ورغم أن البويهيين - بنظر أركون - كانوا يملكون نسخة أخرى للقرآن إلا أنهم خضعوا للوضع المستتب والمستقر واتفقوا مع أهل السنة على الدفاع عن الطابع المقدس للنص القرآني المشترك[4].

وهكذا يعبر أركون عن حزنه على إخوانه الغنوصيين اللذين لم يتمكنوا من الإعلان عن قرآنهم الذي بين أيديهم فضاع وطُمس، ولذلك يريد أن يبحث عنه الآن عند الطوائف الشيعية والدرزية والإسماعيلية كما رأينا.

هذا هو موقف أركون من القرآن الكريم الذي تدين به الأمة الإسلامية منذ ألف وأربعمائة سنة لا يعدو أن يكون نصاً ملفقاً، فُرض بقوة السلطة، واستقر نتيجة القهر والاستبداد، ولا يحتوي إلا على وجهة النظر الأرثوذكسية أي المستبِدة التي حشدت لذلك طوائف هائلة من الفقهاء والعلماء والمحدثين والمتكلمين لتناصرها في عملية

---

(١) انظر: أركون «تاريخية الفكر» ص ١٧٤.

(٢) انظر: رمضان بن رمضان «خصائص التعامل مع التراث» ص ٩٥.

(٣) رمضان بن رمضان «خصائص التعامل مع التراث» ص ٣٣، ٣٤ والكلام لأركون في كتابه قراءات في القرآن النسخة الفرنسية.

(٤) انظر: السابق ص ٣١، ٣٢ والكلام لأركون في كتابه الفكر العربي النسخة الفرنسية.

التحريف والتزوير .

٢- الرأي عند بقية الثلة العلمانية :

لقد بدأنا بأركون لأنه يمثل أشد العلمانيين تطرفاً وغلواً في الترداد والتكرار لآراء المستشرقين والمبشرين في جمع القرآن الكريم حتى لكأنه وُظِّف لهذا الغرض بالذات ، فهي القضية المحورية والجوهرية بل الوحيدة التي يذهب ويعود إليها في كل مؤلفاته، وهو يجتر كل ما تفوه به المستشرقون القدماء والمحدَثون بالإضافة إلى التخرصات التي يعثر عليها في كتابات المؤرخين والباحثين الوضعيين لتاريخ الأديان .

ولكن هل أركون وحده الذي يتبنى القول بتحريف القرآن ؟ في الواقع يبدو أن الدراسات الاستشراقية والتبشيرية تركت أثراً هائلاً في بنية الخطاب العلماني بخصوص هذه المسألة إذ يندر أن نجد علمانياً- ممن قرأت لهم - يعترف بالحفظ الإلهي للقرآن ، ويسلم بسلامته من التحريف، ويُقر بإجماع الأمة على ذلك ، ويمكن اعتبار طيب تيزيني بُوقاً آخر يذيع إلى جانب البوق الأركوني شبهات الاستشراق والتبشير حول القرآن الكريم فهو على طول كتابه « النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة » لا يمل من الإعادة والتكرار بطرائق مختلفة لمقولات هنري ماسيه ، دومينيك سوردويل وجاك بيرك ولوي غارديه وغولد زيهر ومونتجمري وات وبلاشير[١] .

فليس صحيحاً - بنظره - أن القرآن لم يطرأ عليه أي تغيير[٢] فالقرآن جُمع تحت صعوبات كثيرة ، وفي ظروف سياسية صعبة ، مما أدى إلى اختراق المتن القرآني اختراقات هائلة زيادة ونقصاً[٣] واختزالاً وتصحيفاً وإتلافاً[٤] وذلك نتيجة للهواجس

---

(١) انظر : طيب تيزيني «القرآن» ص ١٤٧ ، ١٤٨ ، ٦٣ ، ٣٨٦ ، ٣٨٢ ، ٢٤٨ ، ٦٣ ، ١٩٠ ، ٢٥٥ ، ، ٦٧ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٩ ، ٨٧ ، ١١٠ ، ١١٣ ، ١٧٧ .

(٢) انظر : تيزيني « النص القرآني » ص ٢٥٣ .

(٣) انظر : السابق ص ٦٣ ، ٦٥ ، ١٤٧ ، ٣٢٩ ، ٣٨٦.

(٤) انظر : السابق ص ٥٢ ، ١٢٠ ، ١٢١ .

الأيديولوجية والإمكانات التوثيقية، والسياقات التاريخية والاجتماعية[١].

والتحريف بنظره ثابت عن الصحابة، وفي كتب أهل السنة الصحيحة، وبروايات كثيرة[٢]، وإن كان الإسلام الشعبي لا يعلم بتحريف القرآن[٣]. وهذا التحريف بنظره هو سبب إشكالية القرآن، وغياب الاتساق التاريخي والبنيوي المنطقي في ترتب السور والآيات والموضوعات مما جعل القرآن ذو بنية إشكالية[٤].

والمطلوب أن نتعامل مع القرآن على أنه نص تاريخي خضع لما تخضع له النصوص التاريخية[٥]، وأن نُراجع توثيق القرآن الكريم وتصحيحه فهناك الكثير الذي يجب إنجازه[٦].

تعاور العلمانيون هذه المعزوفة وكأنهم لم يجدوا غيرها، فقلما تجد علمانياً ينسى أن يدلي بدلوه ويكرر نفس الكلام الذي أعاده المستشرقون حتى يبست حلوقهم ولم يصلوا إلى طائل، فالكلام الذي قرأناه لطيب تيزيني يردده أيضاً سيد القمني[٧] ورشيد الخيون[٨]، وجميعهم ينقل عن جولد زيهر، وبلاشير، ونولدكه، وهنري ماسيه، وغيرهم من المستشرقين.

وأصبح الحديث عن جمع القرآن من هذا المنظور الاستشراقي هواية للعلمانيين لأنها تحقق لهم بعض المكاسب، فالطريق إلى الشهرة والمجد يصبح قصيراً جداً إذا ما طعن

---

(١) انظر: السابق ص ١٢٢.

(٢) انظر: السابق ص ١٤٨، ٧٦.

(٣) انظر: السابق ص ٦٥.

(٤) انظر: السابق ص ٢٥٢، ٢٥٣.

(٥) انظر: تيزيني «النص القرآني» ص ٢٥٤.

(٦) السابق ص ٨١.

(٧) قارن بين القمني «الأسطورة والتراث» ص ٢٤٤ فما بعد ٢٥٩ فما بعد وطيب تيزيني «النص القرآني» ص ٣٩٣، ٣٩٥، ٢٥٤ ولا بد من الإشارة هنا إلى أن طيب تيزيني ينقل عن القمني وكذلك رشيد الخيون.

(٨) قارن رشيد الخيون «وصول التنزيل» ص ٦٨ مع القمني «الأسطورة والتراث» ص ٢٥٩ فما بعد.

العلماني في عقائد الأمة وثوابتها ، لأن الأمة لن تسكت له وسترد عليه ، وتشهِّر به ، وقد تحاكمه ، وهو ما يحلم به كثير من العلمانيين ويكتبون كثيراً من عبثهم لتحقيق هذه الغاية[١] .

فالقرآن الكريم الكتاب الذي يقدسه أكثر من مليار وربع مسلم في العالم ، وقداسته ومحبته تختلط بشغاف القلوب ، وقد أجمعت الأمة على أنه كلام الله المحفوظ بحفظ الله ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[٢] . يجد العلماني - عن طريق الطعن فيه - الطريق سهلاً للاستفزاز والمشاكسة ، إذ لا يكلفه ذلك أكثر من أن يحفظ أو يسطو على بعض الغثاء الاستشراقي ثم ينشره بين المسلمين باسم العلم والحرية الفكرية والبحث العلمي .

هكذا تكلم نصر حامد أبو زيد فحظي باحتفاء الرؤساء والإعلام واحتضان الجامعات الغربية ، وأصبح الناشرون يتنافسون لطباعة مؤلفاته[٣] . كل ذلك لأنه قال : «لا نغالي إذا قلنا إن تثبيت النص الذي نزل متعدداً في قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه

---

(١) يقول حسين أحمد أمين وفرج فودة بأن في كتبهم ما يستحق المصادرة أكثر مما في كتب العشماوي، فكأنهما غاضبان لأن المسلمين لم يثيروا ضجة حول كتبهم ليحصلوا على الشهرة الكافية . وتباع كتبهم بأسعار مغرية . أهي لعبة تجارية ؟ . انظر : علي العميم « العلمانية والممانعة الإسلامية » ص ٢٥٥ دار الساقي ، ويدرك حسين أحمد أمين ذلك فهو يتحدث عن دور الضجات الإعلامية ، والردود السجالية في إضفاء الشهرة على كثير من الباحثين المطمورين ، فيقول « إن أفضل السبل إلى الدعاية لكتاب وضمان رواج توزيعه هو مصادرة السلطة للكتاب أو تكفير كاتبه » ويقول إن بعض المؤلفين الفرنسيين الجدد يلجأ اليوم إلى رشوة نقاد ليقوموا بمهاجمة كتبهم في الصحف والمجلات، وحسين أحمد أمين ينفي أن يكون قد لجأ إلى مثل هذا مع الذين صادروا كتابه « دليل المسلم الحزين » . انظر : حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ص ١٩٧ ومن هنا يجب أن ندرك شيئاً أن العلمانيين غالباً يضعون أنفسهم في موقع المراشقة والمخاطرة والتكفير عن قصد من أجل استثارة الردود والسجال دون أن يبالوا بالحقيقة العلمية .

(٢) سورة فصلت آية ٤٢ .

(٣) ولما لم يجد الوقت كافياً لتلبية مطالبهم - أقصد مطالب الناشرين - قام يلفق من هنا وهناك بعض المقالات ، ويخلط هذا بذاك ، ويعيد بعض الصفحات والفقرات بالحرف الواحد تحت عناوين مختلفة ، عدا عن تكرار المقالات في الكتب المتعددة ، وذلك لكي يسارع فينجز كتاباً يقدمه لدار النشر التي تلح عليه في ذلك انظر : التلفيق في كتابه « الخطاب والتأويل » قارن بين المقدمة وص ٦٧ فما بعد وقارن الصفحات من ص ٣٧ - ٣٩ مع الصفحات من ١٦٦ - ١٦٩ حيث يعيد الكلام بنفس العبارات .

الأيديولوجي لتحقيق السيادة القرشية »[1]. لقد قضي بنظره « على تعددية النص بإلغاء القراءات وتسويد قراءة قريش »[2] وذلك عندما استولت قريش على الإسلام ذاته وحولته لأيديولوجيتها الخاصة[3] فانتشرت « عمليات المحو والإثبات على جميع المستويات ، على مستوى التاريخ ... وعلى مستوى الأدلة الدينية ... **ولم ينج القرآن من آثار عمليات المحو والإثبات تلك** »[4].

لقد أصبح هذا الموضوع مجالاً رحباً للمباريات والمنافسات يكتب فيه كل من عرف كيف يمسك القلم ، أليس باب الاجتهاد مفتوحاً ؟ فلماذا لا يجتهد مثل غيره ؟ لا يكلفه الأمر أكثر من أن يردد لازمة محفوظة يجدها في كثير من الكتب التي تطبعها دور نشر معروفة ومشهورة[5]. وإذا أردنا أن نحصي للقارئ بعض هؤلاء المجتهدين الذين تجرؤوا على كتاب الله عز وجل فوسموه بالتحريف والتزوير فيمكن أن نشير هنا بالإضافة إلى كلٍّ من أركون وطيب تيزيني ، ونصر حامد أبو زيد إلى أسماء أخرى قديمة ومعاصرة مثل : طه حسين[6] ومصطفى مندور[7] وسيد القمني[8] ومحمد سعيد العشماوي[9] والصادق النيهوم[10] وعبد المجيد الشرفي[11]

(١) نصر حامد أبو زيد « الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية » ص ١٥ وانظر : د. عمارة « التفسير الماركسي للإسلام » ص ٨٨ .

(٢) نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ١٣٠ .

(٣) انظر : السابق ص ١٣٥ .

(٤) أبو زيد : « السابق » ص ١٣٦ .

(٥) مثل المركز الثقافي العربي ، والطليعة ، والساقي في بيروت و مدبولي ، وسينا في القاهرة وغيرها .

(٦) انظر : طه حسين «الفتنة الكبرى» ١/ ١٦١ - ١٦٢ / ١٨١ - ١٨٣ نسخة دار المعارف ط ٩ / د. ت .

(٧) كما ينقل عنه الدكتور عبد الصبور شاهين في تاريخ القرآن ص ١٥١ ، ١٥٢ ويحيل إلى رسالة مندور عن القراءات الشاذة باللغة الفرنسية .

(٨) انظر : سيد القمني « الأسطورة والتراث » ص ٣٦٠ .

(٩) انظر له : « حصاد العقل ص ٧٢ ، ٧٣- دار سينا- القاهرة ط ٢ / ١٩٩٢م .

(١٠) انظر : النيهوم « إسلام ضد إسلام » ص ٢٠٩ .

(١١) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٥٠ .

ومحمد شحرور[1] وحسن حنفي[2] ورشيد الخيون[3] وفتحي القاسمي[4] وبعض التلاميذ الصغار الذين تربوا في أحضان العلمانية أمثال نائلة السليني[5] وخالد السعيداني[6] ورمضان بن رمضان[7].

المطلب الثاني : الاستدلال العلماني :

لقد عرضنا آنفاً موقف الخطاب العلماني من كتاب الله عز وجل في قضية التحريف ، ولكننا لم نعرض أدلته على ذلك ، فمن عادة الخطاب العلماني - كما أشرنا في مكان سابق - أنه لا يستدل في الغالب وأنه بارع جداً في طريقة العرض والتزوير ، والتغليف والتعليب ، ويُحسن إلى حد كبير فنون الدعاية والإعلان ، إلا أن ذلك كله يقوم على مضمون خراب تباب ، ومحتوىً فاسد تجاوز حدود الصلاحية ، ومخبوء سام قد تخلله العفن وتطاوله الأَسَن .

ولكن الخطاب العلماني في هذه القضية بالذات يحاول أن يستدل ، ويسرد الروايات الكثيرة التي يوظفها لنصرة رأيه الآنف الذكر في القرآن ، فما هو السر في ذلك ؟

الحقيقة أن السر وراء استدلاله هو أنه وجد أن المسلمين هم الذين يعرضون هذه الروايات دون تردد ودون خوف على قرآنهم ليناقشوها ، فالمسلمون لم يمنعهم تقديسهم لكتاب الله عز وجل وتعظيمهم له من مواجهة كل ما يمكن أن يتمسك به الخصوم وأهل العناد ثم دحضه وتفنيده ، ولكن الخطاب العلماني كان يعرض الإشكالات

---

(١) انظر : محمد شحرور « الكتاب والقرآن قراءة معاصرة » ص ١٦٠ .

(٢) انظر : حسن حنفي مقدمته لسبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » ص ٢٢ ، الهامش .

(٣) انظر : رشيد الخيون « جدل التنزيل » ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٦ ، ٣٧ .

(٤) انظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً » ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٥) انظر : نائلة السليني « تاريخية التفسير القرآني » ص ١٣ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ .

(٦) انظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ١٩٩ وفي كل المواطن التي يتحدث فيها أركون عن هذه القضية يكون السعيداني مسلماً له بذلك انظر : ص ٢٤٨ .

(٧) انظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث » ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ .

ويصوغها بطرائق مختلفة ثم يغض النظر ويتجاهل إجابات علماء المسلمين عن ذلك .

ما أريد أن أقوله إن الخطاب العلماني لم يتعب في البحث عن أدلة أو شبه أدلة إذ وجد أن علماء المسلمين أنفسهم يستدلون له ، فسطا على ما يفترضون وتغافل عما يجيبون ، فما هي هذه الأدلة التي يتمسك بها العلمانيون ؟

إنها بعض الروايات التي يفهم من ظاهرها أن القرآن قد نقص منه أو ضاع منه شيء وليس الأمر كذلك ومن هذه الروايات أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة ، وأن بعض الصحابة ذكر أجزاء من آيات لا نجدها اليوم في المصحف[1] وأن بعض الآيات فقدت فلم توجد إلا عند صحابي واحد[2] وأن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه أنكر قرآنية الفاتحة والمعوذتين[3] وأن مصحف أبي ابن كعب رضي الله عنه كان

---

(١) عَنْ أَبِي حَرْبِ بْنِ أَبِي الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ بَعَثَ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ إِلَى قُرَّاءِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ ثَلَاثُ مِائَةِ رَجُلٍ قَدْ قَرَءُوا الْقُرْآنَ فَقَالَ: « أَنْتُمْ خِيَارُ أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَقُرَّاؤُهُمْ ، فَاتْلُوهُ وَلَا يَطُولَنَّ عَلَيْكُمْ الْأَمَدُ فَتَقْسُوَ قُلُوبُكُمْ كَمَا قَسَتْ قُلُوبُ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ ، وَإِنَّا كُنَّا نَقْرَأُ سُورَةً كُنَّا نُشَبِّهُهَا فِي الطُّولِ وَالشِّدَّةِ بِبَرَاءَةَ فَأُنْسِيتُهَا غَيْرَ أَنِّي قَدْ حَفِظْتُ مِنْهَا : لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى وَادِيًا ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ ، وَكُنَّا نَقْرَأُ سُورَةً كُنَّا نُشَبِّهُهَا بِإِحْدَى الْمُسَبِّحَاتِ فَأُنْسِيتُهَا غَيْرَ أَنِّي حَفِظْتُ مِنْهَا ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ فَتُكْتَبُ شَهَادَةً فِي أَعْنَاقِكُمْ فَتُسْأَلُونَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ » . رواه مسلم ١٧٤٠ . وعَنْ زِرِّ بْنِ حُبَيْشٍ عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ قَالَ : كَمْ تَقْرَءُونَ سُورَةَ الْأَحْزَابِ قَالَ بِضْعًا وَسَبْعِينَ آيَةً قَالَ : لَقَدْ قَرَأْتُهَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ مِثْلَ الْبَقَرَةِ أَوْ أَكْثَرَ مِنْهَا وَإِنَّ فِيهَا آيَةَ الرَّجْمِ » . مسند أحمد رقم الحديث ٢٠٢٦٠

(٢) عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ : أَخْبَرَنِي خَارِجَةُ بْنُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ قَالَ : لما نَسَخْنَا الصُّحُفَ فِي الْمَصَاحِفِ فَقَدْتُ آيَةً مِنْ سُورَةِ الْأَحْزَابِ كُنْتُ كَثِيرًا أَسْمَعُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقْرَؤُهَا لَمْ أَجِدْهَا مَعَ أَحَدٍ إِلَّا مَعَ خُزَيْمَةَ الْأَنْصَارِيِّ الَّذِي جَعَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ شَهَادَتَهُ شَهَادَةَ رَجُلَيْنِ ﴿ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ﴾ ٤٤١١ البخاري .

(٣) عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ : كَانَ عَبْدُ اللهِ يَحُكُّ الْمُعَوِّذَتَيْنِ مِنْ مَصَاحِفِهِ وَيَقُولُ : إِنَّهُمَا لَيْسَتَا مِنْ كِتَابِ اللهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى . قَالَ الْأَعْمَشُ : وَحَدَّثَنَا عَاصِمٌ عَنْ زِرٍّ عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ قَالَ : سَأَلْنَا عَنْهُمَا رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ فَقِيلَ لِي فَقُلْتُ » ٢٠٢٤٥ مسند الأنصار مسند أحمد .

عَنْ زِرٍّ قَالَ قُلْتُ لِأُبَيٍّ : إِنَّ أَخَاكَ يَحُكُّهُمَا مِنْ الْمُصْحَفِ فَلَمْ يُنْكِرْ قِيلَ لِسُفْيَانَ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ نَعَمْ وَلَيْسَا فِي مُصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ كَانَ يَرَى رَسُولَ اللهِ خ يُعَوِّذُ بِهِمَا الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ وَلَمْ يَسْمَعْهُ يَقْرَؤُهُمَا فِي شَيْءٍ مِنْ

يشتمل على سورتين زائدتين على المصحف العثماني هما الحفد والخلع[1] وأن هناك آيات تتحدث عن الرضاع ضاعت لأن الشاة أكلتها حين توفي النبي ﷺ وتشاغل المسلمون به[2] إلى غير ذلك من الأخبار التي يتداولها العلمانيون في مؤلفاتهم دون أي اكتراث بصحة الخبر أو ضعفه أو نقده[3].

المطلب الثالث : تنوير أم تدمير ؟ :

هذه أبرز الأخبار التي يتداولها العلمانيون في كتاباتهم ومقالاتهم فرحين جذلانين

صَلَاتِهِ فَظَنَّ أَنَّهُمَا عُوذَتَانِ وَأَصَرَّ عَلَى ظَنِّهِ وَتَحَقَّقَ الْبَاقُونَ كَوْنَهُمَا مِنْ الْقُرْآنِ فَأَوْدَعُوهُمَا إِيَّاهُ . مسند أحمد ٢٠٢٤٦ مسند الأنصار .

(١) لم أجده إلا في مصنف عبد الرزاق على أنها سورتان في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه ٣/ ١١١، ١١٧ .

(٢) عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَقَدْ نَزَلَتْ آيَةُ الرَّجْمِ وَرَضَاعَةُ الْكَبِيرِ عَشْرًا وَلَقَدْ كَانَ فِي صَحِيفَةٍ تَحْتَ سَرِيرِي فَلَمَّا مَاتَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَتَشَاغَلْنَا بِمَوْتِهِ دَخَلَ دَاجِنٌ فَأَكَلَهَا ١٩٣٤ سنن ابن ماجه .

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ لَقَدْ أُنْزِلَتْ آيَةُ الرَّجْمِ وَرَضَعَاتُ الْكَبِيرِ عَشْرًا فَكَانَتْ فِي وَرَقَةٍ تَحْتَ سَرِيرٍ فِي بَيْتِي فَلَمَّا اشْتَكَى رَسُولُ اللهِ ﷺ تَشَاغَلْنَا بِأَمْرِهِ وَدَخَلَتْ دُوَيْبَةٌ لَنَا فَأَكَلَتْهَا » ٢٥١١٢ مسند أحمد باقي مسند الأنصار .

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ : كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنْ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ فَتُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَهُنَّ فِيمَا يُقْرَأُ مِنْ الْقُرْآنِ » ٢٦٣٤ صحيح مسلم.

(٣) هذه الروايات أوردها القمني « الأسطورة والتراث » ص ٣٥٤- ٣٥٥ و ٣٦٥ ، ٣٦٦ . وانظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٨٨ ، ٣٩٤ و ٣٩٦-٣٩٧ و ٣٩٩ ، ٤٠٢ ، ٤٠٦ ، ٤١١ . وانظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٤٤ ، ١٤٨ - ١٥٠ وانظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل » ص ٩٧ و انظر : عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ١١٩ . وانظر : عبد الهادي عبد الرحمن «سلطة النص » ص ١٢٤ وانظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٤٣ و ص ١٤٨- ١٥١ وانظر : رشيد الخيون « جدل التنزيل » ص ١٣ ، ٢٣- ٢٥ ،٣٦ ، ٥٠ . وانظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل » ص ٩٧ وانظر : فتحي القاسمي « العلمانية وانتشارها » ص ١٨٢ وانظر : عبد المجيد الشرفي « تنزيل القرآن وتأويله » مجلة الحياة الثقافية ص ٢٦ / ١٩٩٠م وانظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث » ص ١١٨ وله الفكر العربي » ص ٣٠ ، ٣١ . وانظر : جورج طرابيشي « إشكاليات العقل » ص ٦٠- ٦١ وانظر : طه حسين « الفتنة الكبرى » ص ١ / ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٨١ ، ١٨٣ دار المعارف ط ١ وانظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٤٩ . والعشماوي «حصاد العقل » ص ٧٢ - ٧٣ وانظر : نائلة السليني « تاريخية التفسير » ص ٥١ .

وهم يظنون أنهم عثروا على كنز عظيم يمكنهم عن طريقه زحزحة المعتقد الإسلامي الراسخ والمتواتر بحفظ القرآن الكريم وسلامته من عبث العابثين، فيقول طيب تيزيني بعد أن يروي عدداً من هذه الأخبار : « .. نعم هكذا يُغيَّب من النص ويُسَقط ما لا يتوافق مع مصالح الناس ورغباتهم وأفهامهم ، وإذا كان ذلك كذلك فلَمَ لا يصح سحبه على ما حدث بالنسبة إلى النص من حالات زيادة ونقصان وفق تلك المصالح والرغبات والأفهام »[1] . ثم يضيف : « .. ما يترتب على ذلك القول بأن حديثاً عن قرآن واحد مجمَع عليه بالاعتبار التاريخي التوثيقي لم يعد وراداً »[2] .

ويعبر عبد المجيد الشرفي عن مثل ذلك حين يقول : « إن فقدان الوثائق الأصلية للمصحف أمر مؤسف »[3] ، لأن المصحف الموجود لدينا اليوم « دُوِّن بقرار سياسي من عثمان »[4] وأنه على ذلك مجرد قراءة عثمانية رسَّخت السلطوية ، ومكنت لما سمي فيما بعد بأهل السنة والجماعة[5] .

والعلمانيون يشجع بعضهم بعضاً لكي يكثِّفوا من انتقاداتهم وطعونهم للقرآن ، وذلك من أجل إنجاز الزعزعة المطلوبة في هذه القضية، فكما رأينا فإن نصر حامد أبو زيد ينتقد حسن حنفي لأنه بنظره ينطلق من ثوابت ومسلمات سلفية يمينية كان عليه أن يتجاوزها ، ويعدّ مشروعه مجرد طلاء لبناء قديم لا يحقق الثورة المطلوبة[6] . ولكن نصر حامد أبو زيد نفسه بنظر علي حرب لم يتحرر من العقلية السلفية تحرراً كاملاً فهو «يناهض السلفية ولكنه يقف على أرضها»[7] .

---

(١) طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٩٦ .

(٢) السابق ص ٤٠٤ .

(٣) عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٥٠ .

(٤) السابق ص ٤٩ .

(٥) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٢٩ .

(٦) انظر : نصر حامد أبو زيد « نقد الخطاب الديني » ص ١٨٥ ، ١٩٠ – ١٩٣ .

(٧) علي حرب « نقد النص » ص ١٩٩ .

والسبب هو أنه يعترف كما يعترف القدماء بأن القرآن وحي من الله « ويسلم لهم بمسلمتهم القائلة بأن الله هو الذي تحدث إلى البشر بلغتهم فمعنى ذلك أنه يستسلم لمنطقهم ويقف على أرضهم ويخوض الحرب ضدهم بسلاحهم »[1]. أما بنظر علي حرب « فلا يمكن مناهضة هذه السلطة السلفية على أرضها ، بل هي تُناهض بغلبة مفهوم الإنسان على مفهوم الله ، أي غلبة المحايث على المفارق والشاهد على الغائب ، والراهن على الأزلي ، والمدني على الشرعي ، والمعقول على الحرام ، هذا هو مأزق أبو زيد فهو يبقي على مفهوم الوحي الإلهي ويريد في الوقت، نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث »[2]. فالتكوين العلمي بنظر حرب إذن يتناقض مع مفهوم الوحي الإلهي !!.

وأما شحرور والصادق بلعيد فهما بنظر أركون - كما رأينا - مثالان للتراجع الفكري الذي حصل في الخطاب العربي طيلة الخمسين سنة الماضية لأنهما سلما بالوحي في مفهومه السلفي ولم يسهما في إحداث الخلخلة التي يريدها أركون[3].

وأما الجابري فقد فوَّت على نفسه فرصة مولد فولتير عربي أو لوثر مسلم ، لأنه لم يجرؤ على نقد القرآن ، وتجاوَزَ الحديث عن الواقعة القرآنية وتدوينها[4]، لأن الوطن العربي - بنظر الجابري - لا يحتمل في وضعيته الراهنة ما يمكن أن نعبر عنه بنقد لاهوتي[5]. وبذلك يكون الجابري أقل جرأة من ابن النديم لأن هذا الأخير كانت الواقعة القرآنية «المصحفية» وتدوينها داخلة لديه ضمن المفكر فيه ، أما الجابري فكانت خارجة عن نطاق تفكيره[6].

---

(١) السابق ص ٢١٠ .

(٢) السابق ص ٢١١ .

(٣) انظر : أركون « القرآن من التفسير » ص ١٥ .

(٤) انظر : جورج طرابيشي « إشكاليات العقل العربي » ص ٥٩ - ٦٠ .

(٥) الجابري « التراث والحداثة » ص ٢٥٩ - ٢٦٠ . و المقصود بالنقد اللاهوتي هنا نقد القرآن .

(٦) انظر : جورج طرابيشي « إشكاليات العقل » ص ٦٠ ينقل هنا الطرابيشي عن ابن النديم بعض الروايات المشكلة حول جمع القرآن مثل استثقال أبو بكر لعملية جمع القرآن؛ لأن النبي ﷺ لم يفعله ، ومن أن زيد لم

هذا الرأي للطرابيشي يشاركه فيه أيضاً علي حرب عندما يعدّ هذا الأخير أن الجابري استبعد الوحي والنبوة من مجال النقد[1]، ولذلك فقد فشل مشروع الجابري - بنظر هذين - لأن الثورة اللاهوتية من شروطها في حالة الإسلام إعادة بناء المعقولية القرآنية[2]، أي إعادة تدوين القرآن .

المطلب الرابع : تعقيب ونقد :

١- متى كان الجهل دليلاً ؟

إذا كان جورج طرابيشي عدَّ المسلمين إلى عصر ابن النديم تنويريين لأنهم لم يترددوا ولم يتأثموا من الحديث عن جمع القرآن وكتابته والإشكالات التي ترد في ذلك ، فإنني أدعوه وأدعو كل إخوانه العلمانيين إلى قراءة التراث الإسلامي الحديثي والتفسيري وعلوم القرآن ، فإنهم سيجدون أن المسلمين لم يكن لديهم شيء داخلاً فيما يسميه أركون « اللامفكر فيه » أو « المسكوت عنه » أما في الفكر الفلسفي والكلامي الإسلاميين فإن الأمر يكون أشد إذهالاً وإدهاشاً ، فإن من يسميهم أركون « الأرثوذكسيين » هم الذين نقلوا له الروايات المختلفة التي يتشبث بها هو وشيعته ويعزفون عليها معزوفتهم المملة الخَلِقة ، ولم يترك علماء المسلمين اعتراضاً لزنديق ، أو شبهة لملحد ، أو إشكالاً لمستشكل إلا وطرحوه بكل أريحية على بساط البحث والنظر ، دون أن يخطر في بالهم أن هذا نشر للضلال ، أو إذاعة للباطل ، لأنهم يدركون أن مواجهة الخواطر ، والهواجس أفضل من تركها تعمل في الخفاء داخل النفوس والعقول .

ولكن المشكلة أن الخطاب العلماني لا يقرأ إلا ما يأتيه من الغرب ، حتى ثقافته وتراثه يقرؤه بمناظير غربية ويطّلع عليه في الكتابات الغربية ، ثم يسارع لمواجهة المسلمين بذلك وكأنه عثر على قاصمة الظهر ، ومن هنا ليس غريباً أن نرى طيب تيزني لا يخرج في

يجد سورة التوبة إلا عند عن أبي خزيمة الأنصاري ، واختلاف المسلمين حول القراءات في عهد عثمان ومصحف ابن مسعود وغير ذلك . ملاحظة : ينقل الطرابيشي أن زيداً لم يجد سورة التوبة إلا عند أبي خزيمة ، والصحيح أنه لم يجد الآيتين الآخيرتين منها فقط .

(١) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١١٦ .

(٢) انظر : جورج طرابيشي « إشكاليات العقل » ص ٧٠ .

نتائجه عما يقرره المستشرقون الذين ينقل عنهم – كما أحلنا سابقاً – وإلى جواره البخاري ومسلم والموطأ والإتقان وغيرها من كتب التراث ، فلا تجد لديه كما لدى غيره من العلمانيين إلا الروايات التي اختارها لهم المستشرقون ، ولا نعثر على شيء من الخلاصات إلا على ما سئم المستشرقون والمبشرون من تكراره وترداده .

ومن هنا لا نستغرب حين نراه يتحدث بالمدهشات فيقول : « ومن الملاحظ أن هنالك صمتاً على تلك المسألة [يقصد مسألة اختراق المتن القرآني] يكاد يكون تاماً وشاملاً وقطعياً يهيمن في الأوساط الإسلامية عموماً ، وعلى صعيد الثقافة الإسلامية العالمة على نحو الخصوص، وذلك بالرغم من أن الأدلة على اختراق المتن القرآني تقدم نفسها بنفسها في تلك الصحاح»[1] . ثم يضيف : « أما تفسير ذلك الصمت فلعله يعود إلى أسباب كثيرة يبرز الاثنان التاليان منها بأهمية خاصة الأول منهما يتمثل في الإجماع من قِبل كل الأوساط الإسلامية تقريباً على الإقرار بأساس وحيد للنص القرآني ، ذلك الإجماع الذي تحقق في القرن الحادي عشر بعد صراعات مريرة ، مما منحه قيمة عقيدية حاسمة لكن دون مطابقة وثائقية تاريخية تامة »[2] .

ونفس الكلام يردده عبد المجيد الشرفي حين يتساءل عن السبب في سكوت القدماء عن إثارة هذه المشاكل المتعلقة بالروايات التي تتحدث عن جمع القرآن كما وردت في كتاب الإتقان وغيره من كتب التراث كصحيح مسلم[3] . وهو في تساؤله هذا ينسى أنه ينقض ما قرره قبل بضع صفحات حين قال : « إن ما هو جدير بالتسجيل في هذا الصدد أن السيوطي رغم تبنيه بدون أي احتراز لهذا المفهوم السائد عن الوحي [يقصد المفهوم السلفي] لم يتردد ولم يتحرج في إثبات روايات تنقضه ، بل إنه لم ير فيها ما يبرر الرد والاعتراض أو حتى الاهتزاز »[4] .

---

(١) طيب تيزين « النص القرآني » ص ٣٨٩ .

(٢) السابق ص ٣٩٠ .

(٣) انظر : عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ١٢٣ .

(٤) الشرفي « لبنات » ص ١١٩ .

إن الخطاب العلماني يجهل أن الجهل بالشيء لا يعدّ دليلاً، بل إنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول كما يقول الرازي[1]، ولذلك فالخطاب العلماني يظن أن المسلمين صمتوا، أو سكتوا عن الروايات المشكِلة وطمسوها لكي تندثر مع مرور الزمن.

إن الصمت الذي تحدث عنه طيب تيزيني أو السكوت الذي تحدث عنه الشرفي يعني بمفهومهما أن المسلمين لم يتقبلوا منطوق تلك الروايات، يعني أن المسلمين لم يسلِّموا بتحريف القرآن، هذا هو الصمت المقصود!!

ونحن نقول: إذا كان الصمت كذلك فنعم. وإذا كان عدم الصمت يعني مناقشة تلك الروايات وتحليلها وروايتها للأجيال اللاحقة فهذا ما حصل، وإذا كان الخطاب العلماني يكتفي بالرجوع إلى الإحالات الاستشراقية في المصادر الإسلامية دون أن يقرأ ما بعدها وما قبلها، فما ينبغي له أن يجازف بجهله إلى إصدار أحكام فاضحة، وتقرير نتائج مزرية.

لأن الروايات التي سقناها آنفاً بعضها وارد في أقدم كتب الحديث عند البخاري ومسلم وموطأ الإمام مالك، وقد أفاض شراح الحديث في تفسيرها وبيان الموضوع والضعيف والصحيح منها، وكان على تيزيني والشرفي أن يُتعبا أنفسهما قليلاً فيقرآ ماذا كتب ابن حجر والقاضي عياض والإمام النووي وغيرهم إذ لا يخلو عصرٌ من شرَّاح الحديث الذي يحوي بعض تلك الأخبار المشْكِلة، ألم يكن البرهان والإتقان في متناول أيديهما؟ كيف يصفان الأمة بالصمت والتواري وهما يقرآن ما كتبه كل من الزركشي والسيوطي؟

٢- من لا يكون معنا يكون دوغمائياً!:

إن المسلمين مُنتَقدون في نظر الخطاب العلماني لأنهم رفضوا هذه الروايات ولم يقبلوها، ويُفسَّر هذا الرفض بالسكوت والصمت، أي الخوف من انعكاساتها ونتائجها المدمرة، فالرازي لأنه رفض ما نُسب إلى ابن مسعود من مخالفة لإجماع الأمة في مسألة

---

(١) انظر للرازي «التفسير الكبير» مجلد ٤ جزء ٨/ ٨٦-٨٨ و «الأربعين في أصول الدين» ص جزء ١/ ١٦٧.

المعوذتين يعلق عليه هاشم صالح بقوله : « إن هذا المقطع يدل دلالة بالغة على استراتيجية الرفض المتبعة من قبل الفكر الدوغمائي من أجل إفشال الفكر النقدي »[1] .
أما لو قبل الرازي ما قاله الزنادقة و ما نسبوه لابن مسعود فلن يكون عند ذلك دوغمائياً وسيحظى بالثناء العلماني .

ويمكننا من خلال ذلك أن نتساءل عن الأساس الذي تقوم عليه هذه المنهجية العلمانية في قبول الأخبار ورفضها ، فالمسلمون حتى يكونوا عقلانيين يجب عليهم أن يفسحوا صدورهم لقبول طعون الزنادقة والملحدين في القرآن ، أما العلمانيون فلهم أن يقبلوا ويردوا كيفما شاؤوا ، فحكاية الغرانيق في المنظور الإسلامي حكاية موضوعة ومرفوضة[2] أما في المنظور العلماني فهي صحيحة ، ويشتد الدفاع عنها لأنها تطعن في سلامة الوحي[3] . وهكذا كل الأساطير والخرافات التي يتناقلها المؤرخون لتسلية العجائز، تصبح في الكتابات العلمانية حقائق تقوم عليها الأبحاث ، وتشاد عليها الدراسات .

والمؤرخون والمحدثون المسلمون يكونون عدولاً وثقات ويُشاد بنزاهتهم وعلميتهم وحيادهم عندما يوردون أخباراً يمكن للخطاب العلماني أن يوظفها توظيفاً مغرضاً[4] أما عندما يُجمعون على خبر متواتر ويحفظه آلاف الناس ، وتتناقله أجيالهم ولكن هذا الخبر يحول دون العبث العلماني فإنهم يتحولون إلى دوغمائيين وأرثوذكسيين[5] .

---

(١) هاشم صالح على أركون « القرآن من التفسير الموروث » ص ١١٨ .

(٢) يقول عنها القاضي عبد الجبار في تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٧٤ « إنها من دسائس الملحدة ولا أصل لها » وقد ذكر القرطبي عند تفسير قوله تعالى « وما أرسلنا من قبلك من رسول » أن الأحاديث الواردة في الغرانيق لا يصح منها شيء ونقل عن القاضي عياض قوله « يكفيك أنه حديث لم يخرجه أحد من أهل الصحة ولا رواه بسند صحيح سليم متصل ثقة » .

(٣) انظر : سيد القمني « الأسطورة والتراث » ص ٣٣٦ في بعد وانظر : رشيد الخيون « جدل التنزيل » ص ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٢ وانظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٢٩٠ وأنور خلوف « القرآن بين التفسير» ص٥١ .

(٤) انظر : القمني « رب الزمان » ص ١٩٣ يقول عن تدوين المسلمين لبعض الأخبار التي تسيء إلى سيدنا عثمان رضي الله عنه « وهو الأمر الواضح بكتبنا الأخبارية ودونه المسلمون الثقات دون انزعاج » .

(٥) مثل رفض هشام جعيط لقصة غار حراء لأن ثبوتها فيه رد بليغ على القائلين بالوحي النفسي أو الشعوري

إن المعيار دائماً هو معيار مادي وضعي لا يعترف بأية غيبيات أو « ماورائيات » سواء كان ذلك في قبول الروايات أو تفسيرها ، أو تفسير التاريخ ، ولم ينج من ذلك حتى القرآن الكريم فجمعه وكتابته قد أُخضعت لحركة التاريخ الجدلية ، وتناقضات المجتمع وصراعاته الطبقية ، أما أن يكون هناك خالق مُسيِّر لحركة التاريخ ، ومُتحكِّم بمصائر الكون ، وموجِّه لصيرورة المجتمع، ومهيمن على مخلوقاته ، ومتكفل بحفظ كتابه فهذا ما لا يضعه الخطاب العلماني في اعتباره ، ولا يكون داخلاً مطلقاً في حساباته .

٣- **الحضور السبينوزي :**

ولذلك فكما حكّم الخطابُ العلماني التفسيرَ الماركسي للتاريخ بمصير القرآن ، يُحكِّم المنهجَ الهرمينوطيقي بتأويل القرار الإلهي ﴿ نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (١) . فالتأويل في الإسلام – كما هو معروف يُلجأ إليه عندما تتعذر الحقيقة ، والحقيقة هنا ليست متعذرة ، فحفظ الله عز وجل لكتابه داخل في دائرة الممكنات ، وقد صرح الباري عز وجل بألفاظ تتوالى فيها التأكيدات الحاسمة(٢) والتي لا تحتمل أي تأويل آخر أنه هو الذي نزل الذكر، وأنه هو الذي سيتولى حفظه .

هذه الآية المنقولة بالتواتر تكفي رداً حاسماً لكل الروايات الواهية التي نقلناها آنفاً والتي تُشكِّك في حفظ القرآن ، فمن المعلوم أنه إذا تعارض خبران أحدهما صحيح والآخر ضعيف يرجح الصحيح على الضعيف ، فكيف إذا تعارض خبران أحدهما متواتر والآخر ضعيف أو موضوع ؟

ومن المعلوم أيضاً أن الخبر المتواتر إذا كان مُجمعاً على معناه ، وعارضه خبر صحيح أو ضعيف يحتمل التأويل أو الخطأ أو النسيان أو أي عوارض أخرى ، فإنه لا يمكن بحالٍ من الأحوال أن يعارض المتواتر الذي تم الإجماع على لفظه ومعناه .

وإثبات لاستقلال الوحي عن شخصيته ﷺ وكيانه ، انظر :هشام جعيط « الوحي والقرآن والنبوة » ص٣٥ وهو يقر بأن الحديث متواتر ولكن اعترافه به يحول دون عبثه .

(١) سورة الحجر آية ٩ .

(٢) إنا ، نحن ، وإنا ، له ، ل . كل هذه أدوات تأكيد .

ولكن الخطاب العلماني يمارس ألاعيب هائلة في طمس الحق، وترويج الباطل حين يلجأ إلى قبول الروايات الموضوعة أو الضعيفة التي تحتمل شتى أنواع الاحتمالات، ثم يلجأ إلى تأويل الخبر المتواتر الصريح والذي يعلن أن القرآن محفوظ بحفظ الله عز وجل. فأيهما أولى بالقبول في ميزان البحث العلمي النزيه ؟ ؟

لقد فرق سبينوزا بين الوحي المطبوع والوحي المكتوب، فالأول في القلب والعقل، وهو المعنى وجوهر الوحي الذي يتلخص في الدعوة إلى الفضيلة، والتقوى ومحبة الجار كمحبة النفس، أما الثاني فهو المكتوب في الصحف والقراطيس. والتحريف يقع في الثاني، أما الأول فليس فيه تحريف، لأن التحريف يقع في الألفاظ أما المعاني فلا يقع فيها ذلك، ولذلك فنحن لسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلا فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره[1].

المعنى وحده - بنظر سبينوزا - يسمى نصاً إلهياً وقد وصل إلينا دون تشويه، أما الكلمات التي استُخدمت لذلك فقد تغيرت مرات كثيرة وهذا لا ينقض مطلقاً ألوهية الكتاب[2]، لأن كلام الله الأبدي وعهده والدين الحق مسطور على نحو إلهي في قلب الإنسان، أي في الفكر الإنساني، هذا هو الميثاق الحقيقي الذي طبعه الله بخاتمة والذي لا تمتد إليه يد التحريف[3].

من المعروف أن سبينوزا يطبق نظريته هذه على التوراة التي حُرِّفت كثيراً، وقتلتها الدراسات النقدية، فلم يعد هناك أي أمل في الدفاع عن سلامتها من التحريف، فأراد سبينوزا بهذه النظرية أن يدفع عن نفسه شر اليهود ويفسح المجال لنفسه ليقول في التوراة ما يشاء، ولكن ذلك لم يمنع اليهود من إصدار قرار بحرمانه وطرده ومحاصرته.

يريد الخطاب العلماني أن يطبق هذه النظرية السبينوزية على القرآن الكريم فيفرق

---

(١) انظر: «رسالة في اللاهوت والسياسة» ص ٧٥، ١٦٨.

(٢) السابق ص ٣٤٥.

(٣) انظر: السابق ص ٣٣٧، ٣٣٩.

أيضاً كما رأينا سابقاً بين الوحي الشفاهي والوحي الكتابي ، بين القرآن والمصحف ، بين الخطاب والكتاب ، فالأول هو الوحي الكامل المُبرأ عن عبث البشر ، والثاني هو الكتاب البشري الذي يتداوله الناس بأيديهم ، القرآن لا يُحرَّف ، أما المصحف فلم يسلم من ذلك- بنظر الخطاب العلماني - لأن « الانتقال من الشفهي إلى الكتابي إلى المصحف لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتحال والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات ، فليس كل الخطاب الشفهي يُدوَّن وإنما هناك أشياء تُفقَد أثناء الطريق ، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أُتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً ، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية »[١] . وعليه فالقرآن هو الرسالة الشفوية ، أما المصحف فهو المُدوَّنة التي وصلتنا ، والحفظ لجوهر القرآن وليس للمصحف[٢] لأن البلاغ الشفهي الأول ضاع وإلى الأبد[٣] .

أما قوله تعالى : ﴿ نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[٤] فلا يعني بنظر الخطاب العلماني « التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل ، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث والترغيب على أهمية هذا الحفظ ، وفهم الحفظ بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته »[٥] .

وهكذا يرفض الخطاب العلماني المعنى الصريح الواضح الذي أجمعت عليه الأمة للآية دون مبرر إلا بما يتوافق مع الوضعية المادية التي ينطلق منها « البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين يدّعون أن الله قد حفظ كتابه من التغيير والتبديل وأن العناية

---

(١) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٨٨ .

(٢) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٤٩ .

(٣) انظر : أركون « القرآن بين التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٣٨ يجب أن نخيل نميل هنا إلى المدخل الكلامي وفي الطباعة الأخيرة .

(٤) سورة الحجر آية ٩ .

(٥) نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ٧٠ .

الإلهية هي الحافظة للنصوص ﴿ نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [1] وهي نظرية لاهوتية صرفة تهرب من النقد، وتلجأ إلى السلطة الإلهية ... وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النص الحرفي المدون فذلك ما يعتريه التغيير والتحريف والتبديل »[2].

إن مسألة الحفظ الإلهي للكتب المقدسة - بنظر الخطاب العلماني - ليست من خصوصيات القرآن، وليست من خصوصيات هذه الأمة فهي مسألة شائعة لدى اليهود والأرثوذكس، والبروتستانت الأصوليين[3] ، ولذلك فلا يجب أن نفهم أن معنى الحفظ هو حفظ المصحف، وإنما الحفظ للذكر وللقرآن وليس للمصحف، لمضمون الدعوة وليس للألفاظ والتعابير[4]،لأن القرآن ليس هو الخطاب الذي يصدر عن محمد ﷺ فحسب بل هو أساساً المحتوى الذي أراد الله تبليغه[5]. القرآن نص على حفظ الذكر، ولم ينص على حفظ المصحف[6].

المطلب الخامس : المنهجية المتوازنة :

هكذا يتعامل الخطاب العلماني مع القرآن الكريم :

يدعي أن الترادف في اللغة غير موجود كما رأينا عندما تحدثنا عن التأويل، وأن كل كلمة لها دلالتها وإيحاءاتها وتداعياتها، وأنه حتى التفسير والشرح للنصوص ليس إلا خدعة، لأن النصوص الشارحة تَحُل محل النص المشروح، ولكنه هنا يعدّ المعنى الواحد يمكن أن يُعبَّر عنه بألفاظٍ كثيرة، ولذلك فليس المهم في حفظ القرآن هو حفظ ألفاظه وإنما المهم هو حفظ المعاني التي هي جوهر الوحي، **أليس في ذلك تناقضاً بين الموقفين؟**

---

(١) سورة الحجر آية ٩ .

(٢) حسن حنفي « مقدمته لرسالة سبينوزا في اللاهوت والسياسة » ص ٢٢ .

(٣) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٥٢ .

(٤) انظر : الشرفي « الإسلام والرسالة والتاريخ » ص ٥٠ .

(٥) السابق ص ٥٥ .

(٦) انظر : الشرفي « لبنات » ص ١٢٠ وانظر : أيضاً محمد شحرور « الكتاب والقرآن » ص ١٦٠ .

لكن ذلك لا يهم الخطاب العلماني فهو في كل موقف يتبنى أكثر الآراء تحقيقاً لإقصاء القرآن ، وإن أدى ذلك إلى نقض بنائه وتقويض أساسه ، ويتجاهل في كل ذلك الإشكالات والاحتمالات التي تواجهه ، إنه لم يستطع أن يبلغ في منهجيته إلى درجة الغزالي والرازي اللذين كانا يضعان كل الاحتمالات التي يمكن للخصوم تخيلها ثم يجيبان عنها ، بل كانا يعرضانها بعبارات مختلفة ، وصياغات متنوعة حتى لا يبخسا الخصم حقه ، وحتى يبقيا وفيين للحقيقة العلمية ، أما الخطاب العلماني فإنه يخون العلم، فيورد الروايات المشكلة حول جمع القرآن ثم يغض الطرف عن الاعتراضات التي تأتي عليها ، ويطمس إجابات المسلمين عنها ، ويتفنن في عرض الإشكالات والشبهات ، ثم يلزم الصمت ، ويلوذ بالكتمان حين يقرأ ما كتبه العلماء ومن حلول وإجابات .

إن الأخبار التي عرضناها آنفاً قد تناولها علماء المسلمين بالنقد والتمحيص ولم يسكتوا عنها ولم يتكتموا عليها ومن شاء أن يطلع على ذلك فيمكنه أن يراجع أمهات الكتب التي تشرح الحديث الشريف فإنه سيجد النقاشات والردود والاعتراضات والتمحيصات مطروحة على ساحة البحث بكل أريحية ودون أي تحرج أو تشنج ، ونحن هنا لا نريد أن نتوسع في هذه القضية ولكن نلخص هنا الموقف الإسلامي بشكلٍ مجمل ودون استفاضة .

إن الإجابة تتمثل في شكلين :

إجابة عامة وإجابة تفصيلية ونحن هنا سنقتصر على الأولى ولمن شاء المزيد فليراجع أمهات الكتب الحديثية فإنه سيجد ما يثلج الصدر إن شاء الله عز وجل .

إن هذه الأخبار أخبار آحاد بعضها صحيح مُؤوَّل ، وأغلبها ضعيف أو موضوع، فكيف يمكن أن تعارض المتواتر المقطوع بصحته ، هذا مع أن احتمالات الوضع في هذا الخصوص كانت واردة جداً ، فالمسلمون فتحوا بلداناً بأكملها كانت تدين بديانات مخالفة للإسلام، وحطموا عروشاً، وأذلوا كثيراً من أهل الكفر والضلالات، فكان في البلاد الإسلامية كثيرٌ من أصحاب الغايات ، والمتحسرين على عروشهم ومراكزهم ،

فيمكن لهؤلاء أن يسعوا بالسر والجهر إلى بلبلة الفكر ، وخلخلة العقائد عن طريق وضع الأحاديث الكاذبة ، واصطناع الروايات الفاسدة .

إن الخبر الذي ينقله جيل بأكمله فيه آلاف العلماء والمحققين والمخلصين لا يمكن أن يُعترض عليه بخبر واحد تتجاذبه آلاف الاحتمالات والاعتراضات ، وهذا المنهج ليس خاصاً بالمسلمين أو بالقرآن الكريم بل هو ما يقضي به العقل السديد ، وتقبله القرائح السليمة .

إن الأخبار التي رويناها آنفاً تتعارض أولاً مع القرآن الكريم ككل وهو المنقول بالتواتر وبإجماع الصحابة ، وتتعارض ثانياً - وهي إجابة تخص المسلم - مع الآية القرآنية المنقولة بالتواتر والتي يسلم بها العلمانيون وهي قوله تعالى ﴿ نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (1) أما التأويل العلماني للآية فهو مردود لأن الأصل في الكلام الحقيقة حتى تتعذر .

إن كل ما ورد من روايات توهم بوجود آيات غير مدونة في المصحف جاء بسبب أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يضيفون إلى مصاحفهم الخاصة بعض الأحاديث والتفسيرات التي سمعوها من النبي ﷺ ، فهي إضافات تفسيرية خاصة بهم ، ولقد فعل عثمان رضي الله عنه خيراً حين أحرق هذه الصحف الخاصة حتى لا يختلط الوحي بكلام البشر ، ويسبب ذلك خلافاً شديداً بين المسلمين ، ولكن مع ذلك بقيت هناك بعض هذه المرويات المتفرقة التي لا يزال الزنادقة والملحدون إلى اليوم يشككون بها ضعفاء الإيمان ، ومن أمثلة هذه الروايات التفسيرية ما ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لكاتبها إذا وصلت إلى هذه الآية فآذنّي « حافظوا على الصلاة والصلاة الوسطى »« فلما آذنها أضافت » صلاة العصر « فهي رضي الله عنها تفسر معنى الصلاة الوسطى كما سمعته من النبي ﷺ (2) .

---

(1) سورة الحجر آية 9 .

(2) عَنْ أَبِي يُونُسَ مَوْلَى عَائِشَةَ أَنَّهُ قَالَ : أَمَرَتْنِي عَائِشَةُ أَنْ أَكْتُبَ لَهَا مُصْحَفًا وَقَالَتْ إِذَا بَلَغْتَ هَذِهِ الْآيَةَ فَآذِنِّي

ومن ذلك ما ورد أن بعض الصحابة قرأ « إن الله وملائكته يصلون على النبي وعلى الذين يصلون في الصفوف الأولى » فهي أيضاً إضافة تفسيرية واردة عن النبي ﷺ[(1)].

وهكذا كل ما ورد من إضافات فهو إما توضيحات أو حواشي تفسيرية أو أحاديث نبوية سمعها الصحابة من النبي ﷺ فحسبوها قرآناً وليست كذلك، مثل الخبر الذي يتحدث عن ابن آدم وأنه لو كان له واديان من ذهب لتمنى أن يكون لهما ثالثاً[(2)] لأن

﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ﴾ فَلَمَّا بَلَغْتُهَا آذَنْتُهَا فَأَمْلَتْ عَلَيَّ ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ﴾ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ قَالَتْ عَائِشَةُ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر رقم : ٩٩٨ .

(١) عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ : « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى الصَّفِّ الْأَوَّلِ أَوْ الصُّفُوفِ الْأُوَلِ » مسند أحمد ، مسند الكوفيين رقم : ١٧٦٤١ .

(٢) عَنْ عَطَاءٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ : « لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ » البخاري كتاب الرقاق رقم : ٥٩٥٦ .

أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ : سَمِعْتُ عَطَاءً يَقُولُ : سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « لَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ مِثْلَ وَادٍ مَالًا لَأَحَبَّ أَنَّ لَهُ إِلَيْهِ مِثْلَهُ وَلَا يَمْلَأُ عَيْنَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ » قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : فَلَا أَدْرِي مِنْ الْقُرْآنِ هُوَ أَمْ لَا ؟ قَالَ وَسَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَقُولُ ذَلِكَ عَلَى الْمِنْبَرِ . البخاري كتاب الرقاق رقم : ٥٩٥٧ .

عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: « لَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ وَادِيًا مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَادِيَانِ وَلَنْ يَمْلَأَ فَاهُ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ » وَقَالَ لَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ عَنْ أُبَيٍّ قَالَ : كُنَّا نَرَى هَذَا مِنْ الْقُرْآنِ حَتَّى نَزَلَتْ أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ » رواه البخاري - كتاب الرقاق رقم : ٥٩٥٩ .

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى وَادِيًا ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ » ، وحَدَّثَنَا ابْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « فَلَا أَدْرِي أَشَيْءٌ أُنْزِلَ أَمْ شَيْءٌ كَانَ يَقُولُهُ بِمِثْلِ حَدِيثِ أَبِي عَوَانَةَ . رواه مسلم رقم : ١٧٣٧ .

عَنْ عَطَاءٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ : « لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ » البخاري كتاب الرقاق رقم : ٥٩٥٦ .

القرآن يحفظه عدد كبير من الصحابة، ولا يمكن أن يضاف إليه حرف واحد .

وأغلب هذه الروايات التفسيرية واردة لدى الشيعة عن أهل البيت عليهم السلام، والعلمانيون والمستشرقون الذين طعنوا في القرآن الكريم أحزنهم جداً أن الشيعة ليس لديهم أي نسخة أخرى للقرآن تختلف عما هو لدى كل المسلمين ، ولا يزالون إلى اليوم يقرؤون كتاب الله كما هو لدى جميع الأمة، ويطبعونه ويقدسونه، فأغاظ ذلك أركون فذهب يتحدث بما يشبه الجنون ، وهو أن الشيعة تخلوا عن قرآنهم رضوخاً للأمر الواقع المستتب ، واتفقوا مع أهل السنة على نسخة واحدة حسماً للخلاف ، وإلى اليوم بعد أكثر من ألف سنة لا يزال الاتفاق قائماً مع أن الشيعة لهم دولتهم وعلماؤهم ويمكنهم أن يخرجوا لنا قرآنهم العجيب الذي يبحث عنه أركون ويحلم به . ولكن هيهات ! .

وهناك أخطاء وقع فيها بعض الصحابة تدخل تحت مبدأ يسميه علماء الحديث « مبلغ علم الراوي» ، ولا يوجد مسلم يقول إن الصحابة معصومون عن الخطأ، فمن ذلك أن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ظن أن المعوذتين ليستا قرآناً وإنما هما رقية ؛ وذلك لأنه رأى النبي ﷺ يرقي بهما الحسن والحسين عليهما السلام ، فلما رأى إجماع الصحابة على

أَخبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ : سَمِعْتُ عَطَاءً يَقُولُ : سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ : «لَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ مِثْلَ وَادٍ مَالًا لَأَحَبَّ أَنَّ لَهُ إِلَيْهِ مِثْلَهُ وَلَا يَمْلَأُ عَيْنَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللهُ عَلَى مَنْ تَابَ » قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : فَلَا أَدْرِي مِنْ الْقُرْآنِ هُوَ أَمْ لَا ؟ قَالَ وَسَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَقُولُ ذَلِكَ عَلَى الْمِنْبَرِ . البخاري كتاب الرقاق رقم : ٥٩٥٧ .

عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: « لَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ وَادِيًا مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَادِيَانِ وَلَنْ يَمْلَأَ فَاهُ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللهُ عَلَى مَنْ تَابَ » وَقَالَ لَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ عَنْ أُبَيٍّ قَالَ : كُنَّا نَرَى هَذَا مِنْ الْقُرْآنِ حَتَّى نَزَلَتْ أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ » رواه البخاري – كتاب الرقاق رقم : ٥٩٥٩ .

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : « لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى وَادِيًا ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللهُ عَلَى مَنْ تَابَ » ، وحَدَّثَنَا ابْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ : « فَلَا أَدْرِي أَشَيْءٌ أُنْزِلَ أَمْ شَيْءٌ كَانَ يَقُولُهُ بِمِثْلِ حَدِيثِ أَبِي عَوَانَةَ . رواه مسلم رقم : ١٧٣٧ .

خلافه عاد وأقر بخطئه وانضم إلى الإجماع[1] .

ومن ذلك قول عائشة رضي الله عنها عن آيات الرضاع إنها قرآن ثابت توفي النبي ﷺ وهن مما يتلى من القرآن فهذا مبلغ علمها ، ولكن الحقيقة أن هذه الآيات نُسخت ، ولم يبلغها ذلك ، وليس في ذلك ما يضيرها رضي الله عنها ، ولكن الرواية تحمل دليل بطلانها فهي تشير إلى أن الشاة أكلتها ولذلك ضاعت ، وكأن الحفظ كان يعتمد على الكتابة ، في حين أن النبي ﷺ كان يركز في حفظ القرآن على المشافهة والحفظ بالصدور إلى جانب الحفظ بالسطور ، وكان يعمل معه ﷺ في ذلك قرابة أربعين كاتباً للوحي ، ولكن الغرابة أننا أمام شاة تأكل العظام والجلود !! وعلى كل حال فالقرآن لا يثبت إلا بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم ، وهو ما حصل ولله الحمد .

* * *

---

(١) ولذلك جاءت القراءات عن ابن مسعود بما يوافق سواد الأمة : فقراءة حمزة عن الأعمش عن زر بن حبيش عن ابن مسعود . وعاصم عن أبي النجود عن زر وأبي عبد الرحمن السلمي وأبي عمرو الشيباني كلهم عن ابن مسعود وقال ابن الجزري في ترجمته لابن مسعود « وإليه تنتهي قراءة عاصم وحمزة والكسائي وخلف والأعمش » . ولذلك قال أبو حيان « أنه صح عندنا بالتواتر قراءة عبد الله على غير ما ينقل عنه مما وافق السواد . راجع د . عبد الصبور شاهين « تاريخ القرآن » ١٨٨ ، ١٨٩ . وقد جاء في الروايات ما يبين خطأ ابن مسعود رضي الله عنه : « حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَبْدَةَ وَعَاصِمٍ عَنْ زِرٍّ قَالَ قُلْتُ لِأُبَيٍّ إِنَّ أَخَاكَ يَحُكُّهُمَا مِنْ الْمُصْحَفِ فَلَمْ يُنْكِرْ قِيلَ لِسُفْيَانَ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ نَعَمْ وَلَيْسَا فِي مُصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ كَانَ يَرَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُعَوِّذُ بِهِمَا الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ وَلَمْ يَسْمَعْهُ يَقْرَؤُهُمَا فِي شَيْءٍ مِنْ صَلَاتِهِ فَظَنَّ أَنَّهُمَا عُوذَتَانِ وَأَصَرَّ عَلَى ظَنِّهِ وَتَحَقَّقَ الْبَاقُونَ كَوْنَهُمَا مِنْ الْقُرْآنِ فَأَوْدَعُوهُمَا إِيَّاهُ » مسند أحمد – مسند الأنصار رقم : ٢٠٢٤٦ . والأحاديث التي تبين قرآنية المعوذتين كثيرة منها « عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « أُنْزِلَ أَوْ أُنْزِلَتْ عَلَيَّ آيَاتٌ لَمْ يُرَ مِثْلُهُنَّ قَطُّ الْمُعَوِّذَتَيْنِ » .
وحَدَّثَنَاه أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ ح و حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ كِلَاهُمَا عَنْ إِسْمَعِيلَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ وَفِي رِوَايَةِ أَبِي أُسَامَةَ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجُهَنِيِّ وَكَانَ مِنْ رُفَعَاءِ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ ١٣٤٩ صحيح مسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها .
حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : أُنْزِلَتْ عَلَيَّ سُورَتَانِ فَتَعَوَّذُوا بِهِنَّ فَإِنَّهُ لَمْ يُتَعَوَّذْ بِمِثْلِهِنَّ يَعْنِي الْمُعَوِّذَتَيْنِ . مسند أحمد ١٦٦٦١ مسند الشاميين .

المبحث الرابع
مآل الإسلام في القراءة العلمانية

المطلب الأول : الإسلام وأيديولوجات التورخة :

١ - التورخة من منظور حداثوي :

إن النظرة التي رأيناها آنفاً للقرآن لا تنفصل عن الموقف العلماني من الإسلام عموماً فهي ليست نظرة مستغربة إلا لكونها تصدر من أناسٍ يقولون إنهم مسلمون ، ولكن إسلامهم ليس استثناءً بين الرؤى التي رأيناها للأديان في مكان سابق ، فلم تكن الرسالة المحمدية أحسن حظاً من سابقاتها(١)، وإسلامنا مجموعة أساطير مخلوطة من أساطير الشعوب القديمة البابلية ، والسومرية ، والأشورية، والفرعونية(٢)، وما هو إلا امتداد للأساطير والوثنيات السابقة كعبادة الإله بعل إله القمر ، لذلك جاءت العبادة العروبية عبادة قمرية ، وتحتفظ إلى اليوم بقدسية القمر، فالشهور قمرية ، والتاريخ قمري ، والصيام قمري، والزمن العربي كله قمري(٣).

واحتفظ الإسلام ببعض الشعائر والطقوس من الجاهلية وأديان الشرق الأوسط القديم جداً مثل الحج ، والاعتقاد بالجن ، وتقديس الحجر الأسود ، والختان وعذاب القبر وبعض التصورات الأسطورية الأخرى، واستخدمها من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم ، بغية بناء قصر إيديولوجي جديد(٤).

---

(١) انظر : محمد شحرور « نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي » ص ٣٤٨ .

(٢) حاول تركي علي الربيعو في كتابه « الإسلام وملحمة الخلق الأسطورة » أن يعقد مقارنات بين العقائد الإسلامية والأساطير القديمة زاعماً أن إسلامنا ما هو إلا امتداد لهذه الأساطير . وانظر : رشيد الخيون «جدل التنزيل » ص ٧٤ ، ٧٥ يقول الخيون : إن طه اسم إله عند الهنود الحمر ، وعند السومريين اسم مسيح منتظر . قلت : إن طاهايو الذي ينتظره السومريون ما هو إلا بشارة بطه أي بمحمد ﷺ .

(٣) انظر : سيد القمني « رب الزمان » ص ١٦٨ .

(٤) انظر لأركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٠٨ و«نافذة على الإسلام» ص ١١٤ و « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » ص ٢٣١ وانظر : طيب تيزيني « النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة» ص١١٣ وانظر عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص ٢٦ .

وهكذا يقرر الخطاب العلماني أن الإسلام « بالرغم من ادعاء الإسلاميين والمراقبين الذين ينسخون خطاباتهم دون أن يفككوا بناءها لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي والسوسيولوجي ، والأنتربولوجي والفلسفي بكل تأكيد »[١].

وهو أي الإسلام كظاهرة دينية لا يختلف عن بقية الأديان وهو ما يتعارض مع الموقف الإيماني العقائدي الموروث[٢]، ويعني أركون بأن الإسلام كبقية الأديان في الخضوع للتاريخية بعكس ما يُنظِّر الفكر الدوغمائي الإيماني[٣]، وهو سيخضع لمناهج التحليل التاريخي التي خضعت لها المسيحية إذ أن الإسلام لا يختلف عن المسيحية في كونه يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى[٤]، وسيصبح الإسلام بفعل تيار العولمة الذي لا يقاوم وبفعل الحداثة المكتسحة « شيئاً بالياً لا معنى له » وسوف يتبخر ويذهب مع الريح[٥] ، وسينهار الإسلام المثالي، ويبقى الإسلام التاريخي للذكرى والدراسة فقط كما حصل للمسيحية[٦]، ولكن يبقى منه أنه تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها[٧]. لأنه ظاهرة تاريخية طرأت على المجتمعات البشرية ، وهو مثل الظاهرة الاقتصادية ، أو الظاهرة السياسية ، أو كغيره من الظواهر الاجتماعية لا يجب أن ننظر إليه على أنه ظاهرة فريدة من الأديان[٨]. كما ينبغي أن نعلم - بنظر أركون - أن الإسلام كأي عقيدة دينية

---

(١) أركون « نافذة على الإسلام » ص ١٧١ .

(٢) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٣٢٦ .

(٣) انظر : أركون « أين هو الفكر الإسلامي المعاصر » ص ١٦٩ – دار الساقي لندن ط ١ / ١٩٩٧م ، وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر ، نصر حامد أبو زيد نموذجاً» بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية – جامعة الزيتونة – تونس ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ – ٢٠٠٠ م / ص ٢٠١ .

(٤) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٩٤ .

(٥) انظر : السابق ص ٦٠ .

(٦) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٦٠ و ص ٣٢٨ ، ٣١٨ .

(٧) انظر : نصر حامد ابو زيد « الخطاب والتأويل » ص ٢٢٧ .

(٨) انظر : أركون « مجلة رسالة الجهاد » عدد ٤٠ ، ص ٥٩ ، ٦٠ نقلاً عن عبد الرازق هومس « القراءة

أو غير دينية ما هو إلا نتاج القوى المحسوسة التي تشكله عقائدياً وأيديولوجياً[1].

« إنه نتاج الممارسة التاريخية للبشر ، وبالتالي فهو يتطور ويتغير ، إنـه يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض ، إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع ... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان»[2] .

وعلى ذلك فمن الخطأ أن نؤقنم قيم الإسلام فننظر إليها على أنها حقائق مطلقة ، ومن الخطأ أن ننتزعها من مشروطيتها التاريخية[3]، لأن الإسلام رسالة موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع الميلادي، ولذلك نجد فيها ظواهر ميثية تتناسب مع ثقافة ذلك العصر كالجنة وإبليس والشياطين والملائكة والطوفان وعمر نوح وغير ذلك ، وهي اليوم بعيدة عن التصورات الحديثة ، وليست لها الدلالات ذاتها التي كانت موجودة في ذلك العصر[4].

وهو ما يعني أن الارتباط بالدين مشروط بالحالة التاريخية التي يعيشها المجتمع أو الفرد، فالمثقف المسيحي كان يؤدي كل طقوس دينه حتى القرن التاسع عشر، ثم تحرر منها بعد الثورة التنويرية والثورة الصناعية ، وهذا ما يتعرض له المسلم اليوم[5].

وهنا يرى أركون ومترجمه هاشم صالح أن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدى الطقوس والشعائر بالضرورة[6] ، ولذلك يجب تحرير الناس من العقلية

الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير » رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا – جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧ – ١٩٨٨م شعبة الدراسات الإسلامية .

(١) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٧٥ وانظر : أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٦.

(٢) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٧٤.

(٣) انظر : أركون « نافذة على الإسلام » ص ١٧٠ .

(٤) انظر : عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٤٥ .

(٥) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٨ .

(٦) انظر : السابق ص ٣٦ .

الشعائرية[1]، «فليس من الضروري أن يحتشد الناس جماعات في مسجد لإقامة الصلاة، ذلك أن الصلاة مسألة شخصية في الإسلام كما في الديانات الأخرى »[2].

ولكي يتحقق ذلك لابد أن نخرج من الدائرة العقائدية والمعيارية للإسلام الأرثوذكسي[3]، وإعادة تحديد الإسلام بصفته عملية اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى، وبيان الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تُقدَّم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ[4]. وهذه مهمة التاريخية وهي أن تقوم بالكشف عن السياق الاجتماعي والثقافي الذي يتولد عنه التراث وأسباب ذلك وأبعاده[5]، وإعادة تفسيره طبقاً لحاجات العصر[6]. وهذا الأمر يحتاج إلى جرأة في طرح الأسئلة على التراث ، وجرأة في الإجابة عليها ، مع الحذر من تأثير الإجابات الجاهزة[7]، لأن ما حفظ لنا من التراث هو التراث الرجعي[8].

وكل ما لدينا هو تقليدي الصورة مثل : تشكل المصحف ، والشريعة ، وشخصيات الصحابة والنبي [ﷺ] ، ونريد الصورة التاريخية أي الحقيقية ، العقلانية « كما فعل الغربيون بالنسبة للمسيحية الأولى »[9] .

---

(١) انظر : السابق ص ٣٢٩ .

(٢) نقلاً عن عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير » ص ١٦٩ ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية .

(٣) انظر : أركون « اريخية الفكر » ص ٢١٧ .

(٤) انظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن » ص ١٥ ، ١٦ والباحث تلميذ لأركون ويحيل إلى كتابات لأركون باللغة الفرنسية – جامعة تونس الأولى بمنوبة – ١٩٩١ م تونس – شهادة الكفاءة في البحث – قسم اللغة العربية – إشراف د . عبد المجيد الشرفي .

(٥) انظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل من التراث » ص ١٧ .

(٦) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٦ .

(٧) انظر : نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ١٧ .

(٨) انظر : السابق ص ١٤ .

(٩) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٩٣ .

إن الإسلام الشائع اليوم بنظر أركون هو الإسلام السني الأرثوذكسي وهو ليس إلا تنظيراً دوغمائياً جاء نتيجة سلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً[1]، ونفس الشيء يقال عن الإسلام الشيعي[2]، فلا يوجد إذن إسلام حقيقي « لقد خُرِّب تاريخ الإسلام الأولي وأُفسد إلى الأبد »[3] ، وما قُدّم إلينا ما هو إلا الإسلام الرسمي السلطوي[4].

و « تغيرت معالم الإسلام الأساسية ، وملامحه المحددة ، وسماته الذاتية ، وصفاته الخاصة ، وحلت بدلاً منها معالم أخرى مخالفة تماماً ، ومناقضة كلية ، ومضادة على الإطلاق، واستُبدلت بالمعالم الأساسية للإسلام معالم أخرى خاطئة وفاسدة ودخيلة»[5] «وانزلق الإسلام إلى مهوىً خطير ، وانحدرت الشريعة إلى مسقط عسير »[6] .

٢- التورخة من منظور ماركسي :

أما بنظر الاتجاه الماركسي العربي فقد كان الإسلام « ثورة تعمل على تغيير المجتمع وتطويره اقتصادياً وطبقياً وسياسياً ودينياً طبقاً لأنظمة وعلاقات ومبادئ وعقائد جاءت بها حلاً للتناقضات الحادة التي كانت تعتمل في كيان المجتمع العربي بخاصة والإنسانية بعامة »[7].

والقرآن كتاب الثورة الإسلامية الكبرى والمعبر عنها ومصدر المعرفة الأول لنظرية هذه الثورة[8]، والقراء المستنيرون أمثال مصعب بن عمير انضموا إلى الثورة ، وتخلوا

---

(١) انظر : أركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » ص ٥٢ .

(٢) انظر : السابق ص ٥٣ .

(٣) السابق ص ٨٤ .

(٤) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة » ص ١٦٧ .

(٥) انظر : محمد سعيد العشماوي « معالم الإسلام » ص ٨ طبعة القاهرة ١٩٨٩م وانظر للدكتور محمد عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ١٢ .

(٦) انظر : العشماوي « معالم الإسلام » ١٣٢ وانظر : د. عمارة « سقوط الغلو العلماني » ص ١٧ .

(٧) د. عبد الله خورشيد البري « القرآن وعلومه في مصر » ص ١١٢ دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م .

(٨) انظر : البري السابق ص ٥ ، ١٠٨ ، ١١٦ ، ١١٧ . وانظر د. عمارة « الإسلام بين التزوير والتنوير » ص ٢٠٢ .

عن طبقاتهم المترفة، ولم يجد النبي ﷺ أكفأ من القراء يمثلونه وينوبون عنه في ممارسة ذلك العمل الخطير، الذي لم يكن شيئاً سوى إعادة بناء شخصية الفرد العربي وإعادة تخطيط المجتمع العربي في وقت واحد[١]. ولتأمين الثورة ضد المؤامرات الرجعية والوثنية انتقل مركز الثورة ومقر قيادتها من مكة إلى المدينة[٢]، ثم كان عمر القائد التالي للثورة[٣]. وبذلك يكون الإسلام ثورة عربية خاصة بالعرب ومن الخطأ أن نعممه[٤]، وليس الإسلام إلا فرعاً للعروبة، وليس هو إلا طوراً من أطوار المسيرة العربية[٥]. والله عز وجل معبود عربي، وأول بيت بني له بأرض العرب من قبل أن يكون الإسلام، وهكذا نستطيع أن نذهب إلى عروبة المُرسِل للرسالة التي تعرف باسم الإسلام[٦].

فـ«الإسلام ليس إلا النظام الديني للأمة العربية أولاً وقبل كل شيء، النظام الذي نزل من السماء ليكون البديل عن الأنظمة الأخرى التي كانت الأمة العربية تمارس حياتها على أساس منها». «والعرب في كل مكان يرون الإسلام ديناً قومياً لهم، قبل أن يكون ديناً عالمياً لكل الناس». «والله حاضر في ذهن الإنسان العربي قبل أن يكون الإسلام، فالعروبة هي الأصل والإسلام هو الفرع»[٧].

وهكذا وطبقاً للتحليل الماركسي يوصف الإسلام بأنه حركة محمدية[٨] أو ثورة[٩]

---

(١) انظر: السابق ص ١١٢، ١١٣. وانظر: د. محمد عمارة «الإسلام بين التزوير والتنوير» ص ٢٠٣.

(٢) انظر: السابق ١١٧.

(٣) انظر: السابق ص ١٢١.

(٤) انظر: د. محمد أحمد خلف مقال في جريدة الأهرام ١٦ / ٩ / ١٩٨٧م صفحة الحوار القومي نقلاً عن فهمي هويدي في «المفترون» ص ١٧٠.

(٥) نقلاً عن فهمي هويدي «السابق» ص ١٧٤، ١٨٠.

(٦) انظر: السابق ص ١٨١.

(٧) السابق ص ١٨٢ والنصوص لخلف الله ينقلها عنه فهمي هويدي.

(٨) انظر: د. طيب تيزيني «النص القرآني إما إشكالية البنية والقراءة» ص ١١٣.

(٩) انظر: د. محمد شحرور «الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة» ص ٥٥٥ فما بعد دار الأهالي - دمشق.

يقارن بينها وبين الثورة البلشفية والثورة الفرنسية[1] وأن محمداً ﷺ تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، فهو إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع، وأحلام المستقبل[2].

وبما أن التوحيد نتيجة للتطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي فإن التوحيد اليهودي الذي ظهر في جزيرة العرب غير ممكن لأنهم متخلفون، أما توحيد أخناتون فقد كان بسبب وجود بنية تحتية متقدمة[3].

ولكن أوضاع الجزيرة العربية الاقتصادية والاجتماعية وبخاصة مكة، دخلت مرحلة متسارعة من التغيرات الكيفية الناتجة عن تغيرات عديدة متراكمة، ومرتبطة بظروف أدت إليها، مما هيأ مكة للتحول من كونها مجرد استراحة ومنتدى وثني دنيوي على الطريق التجاري، للقيام بدور تاريخي حتَّمتْه مجموعة من الظروف التطورية في الواقع العربي والعالمي، وكان ذلك الدور هو توحيد عرب الجزيرة في وحدة سياسية مركزية كبرى[4].

فكان الأحناف تجسيداً لنزوع ما لاتجاه جديد في رؤية العالم في هذه الثقافة، وكان محمد ﷺ جزءاً من هذا الاتجاه[5]. ولم يكن متشدداً مثل زيد بن عمرو بن نفيل فكان يتقبل الأكل مما ذبح على النصب لأنه كان ينتمي إلى ثقافة وواقع ومجتمع[6].

وتهيأت مكة لقبول فكرة الإله الواحد، ومن هنا يكون توحيد الأديان في إله واحد قد جاء عند الرواد الحنيفيين كناتج طبيعي لهدير الواقع، وقد حتمت الظروف، وتضافرت الأحداث بحيث صبت الأقدار في يد قريش، وفي البيت الهاشمي الذي

---

(١) انظر: جمال البنا «تثوير القرآن» ص ١٠، ١١ – د، ط / د، ت دار الفكر الإسلامي – القاهرة.

(٢) انظر: د. نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص» ص ٧٤.

(٣) انظر: القمني «رب الزمان»: ص ١٨٧.

(٤) انظر: السابق ٢٠٦.

(٥) انظر: نصر حامد «مفهوم النص» ص ٧٢.

(٦) انظر: «مفهوم النص» ٧١.

أخذ على عاتقه تحقيق هذا الأمر العظيم[١] .

« ولم يجد الآخرون [يقصد أقارب النبي ﷺ] سوى الاهتداء إلى أنه لا حل سوى أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبياً مثل داوود »[٢] . « واتبع محمد ﷺ خطا جده كما اتبع خطواته من قبل إلى غار حراء ، وأعلن أنه نبي الفطرة »[٣] « وعندما بلغ الأربعين حسم الأمر بإعلانه أنه نبي الأمة »[٤] .

وهكذا يبدو الإسلام في - المنظور العلماني - ليس إلا حلماً سياسياً راود عبد المطلب ثم حققه الحفيد محمد ﷺ « أي جدي ها أنذا أحقق حلمك » وقد حققه[٥] .

وهكذا استبدل الإسلام بالآلهة إلهاً واحداً ، وانتسب إلى دين إبراهيم لاستيعاب اليهودية والنصرانية[٦] ، وبحثاً عن الهوية القومية للعرب[٧] لأنه « ... أصبح تعدد الأرباب عائقاً دائماً ومستمراً في سبيل المحاولات التي قامت من أجل خلق كيانات سياسية في جزيرة العرب »[٨] .

وحتى القرآن ما هو إلا مجرد تراكيب لغوية اقتبسها النبي صلى الله عليه وسلم من شعر أمية بن أبي الصلت وخصوصاً ما يتعلق بوصف القيامة والبعث والجنة والنار[٩] ، وحتى تسمية ديننا بالإسلام ما هي إلا من بقايا زيد بن عمر بن نفيل حيث كان هذا

---

(١) انظر : القمني « رب الزمان » ص ٢٠٦ .

(٢) القمني : « الحزب الهاشمي » ص ٥٤ .

(٣) السابق ص ١٥١ .

(٤) السابق ص ١٣٢ .

(٥) السابق ص ١٥١ ، ١٥٣ .

(٦) انظر : د. نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ١٣٥ .

(٧) انظر : د. نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٧٢ ، ٧٤ وأنور خلوف « القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي » ص ١٢٢ دار حوران - الطبعة الأولى - سوريا ١٩٩٧م، وانظر : القمني « الحزب الهاشمي ص ١١٦ .

(٨) انظر : سيد القمني « الحزب الهاشمي » ص ٦٦ .

(٩) انظر : « السابق » ص ١٢٢ ، ١٢٤ .

يسمي حنيفيته بالإسلام[١].

٣ - التورخة التشطيرية :

يحرص الخطاب العلماني على الحديث عن إسلامات متعددة ، وذلك ليمزق الإسلام تمزيقاً شديداً ، لكي تسهل عملية تصفيته وتذريته في الرياح ، ويُحمَّل الإسلام لتحقيق ذلك كل التجليات التاريخية للحياة الاجتماعية والسياسية التي مرت بها وتمر بها الأمة الإسلامية ، فتُحُدِّث عن الإسلام الرسمي المرتكز على سلطة الدولة المركزية والذي مارس بنظر العلمانيين دوره في التحريف والتزييف[٢]، ويقصد أركون بالإسلام الرسمي أنه « نتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم الذي راح يصفي معارضيه جسدياً »[٣] ، وهو مصطلح استعاره الخطاب العلماني من نيكلسون كما هو واضح[٤].

وهذا الإسلام السلطوي يسميه محمد أركون أحياناً الإسلام الأرثوذكسي[٥]،

---

(١) انظر : السابق ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٢) انظر : د. طيب تيزيني « النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة » ص ١٦٣ ، ١٦٤ وانظر لأركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » ص ١٤٦ ، ٢٠٢ ، ٢٠٦ و رمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه « قراءات في القرآن » ص ١٧ .

(٣) انظر : د. أركون « الفكر الإسلامي نقد واجتهاد » ص ٦٣ وانظر : « العواصم من قواصم العلمانية » ص ٢١١ .

(٤) انظر : د. طيب تيزيني « النص القرآني » ص ٣٤٤ .

(٥) انظر : لأركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٢ و « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٠١ ولا حاجة للإحالة أكثر لأن هذه اللفظة تعتبر مصطلحاً يتميز به أركون عن غيره في كل كتاباته ، وقد لاحظ ذلك عابد الجابري واعتبر مفردة الأرثوذكسية تميز أركون عنه أما هو الجابري - فيا يميزه مصطلحي « اللفظ والمعنى» أو « الأصل والفرع » انظر : الجابري « التراث والحداثة» ص٣٢١ . والأرثوذكسية في الأصل تعني الرأي المستقيم ، ولكن أركون لا يقصد بها أن هذا النوع من الإسلام هو الإسلام الصحيح، إذ لا يوجد عنده إسلام صحيح، وإنما يعني بالإسلام الأرثوذكسي وفي كل مكان ترد فيه مضافة إلى الإسلام أو الفكر الإسلامي يعني أنه إسلام مستقيم من وجهة نظر أصحابه، ولذلك يضعها بين قوسين ، وهذا ما يوضحه مترجم أركون هشم صالح انظر : « القرآن من التفسير الموروث

وأحياناً الإسلام الكلاسيكي التقليدي[١]، وأحياناً الإسلام الأقنومي ويعني به أن المسلمين حولوا الإسلام إلى أقنوم ضخم ومضخم ، قادر على كل شيء ، ويؤثر في كل شيء ، دون أن يتأثر بشيء ، في حين أنه هو يريد الإسلام المعاصر الذي يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض[٢]. وأحياناً الإسلام الملاذ ، أي إسلام الهروب من مواجهة المشاكل الملحة ، إسلام التعذر والتعلل ، إسلام الملاذ من الفشل ، الإسلام الذي يبدو وحده كتعاليم إلهية قادراً على الحفاظ على التماسك الاجتماعي[٣]. وليس هو السلامة المعرفية والصحة الأبستمولوجية[٤] .

هذه الإسلامات المتعددة تقابل الإسلام المعاصر كما أشرنا أو الإسلام الدين ولكنه إسلام أركوني جديد[٥] .

إلى تحليل الخطاب الديني » هامش المترجم ص ٤٤ ويوضح هذا المعنى أيضاً تلميذ أركوني آخر بقوله : «مفهوم الأرثوذكسية الذي يعني في الاصطلاح ، الرأي الدوغمائي أو العقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه بالقوة ، بصفته الرأي الصيحيح أو المستقيم ، أي لم يفرض نفسه عن طريق الإقناع والمحاجة والمناقشة المسبقة كما يحاول أن يوهما وينجح بسبب مرور الزمن المتطاول » انظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر » ص ٢٣١ . ويوضح أركون نفسه مراده بإطلاق الأرثوذكسية على الإسلام أو الفكر الإسلامي فهو يعني بها المبادئ والمسلمات والبديهيات المشكلة للاعتقاد الديني التي لا يمكن التمرد عليها دون عقوبة ، وبهذا المعنى فإن هناك أرثوذكسيات إسلامية تتفرع إلى أرثوذكسيات سنية أو شيعية، فالسيادة الأرثوذكسية هي كل سلطة دينية تمنع كل محاولة نفاذ نقدية داخل الأطر المشكلة لمنظومتها الدينية ، نظراً لأن إعادة القراءة يهدد ثبات مكانتها ومصالحها . انظر لأركون «العلمنة والدين » دار الساقي ط ٢ / ١٩٩٣م ص ١٤ وانظر : إلياس قويسم « إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعصر . نصر حامد أبو زيد نموذجاً » ص ١٠٤ . وانظر : رمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن » ص ٣٥ .

(١) انظر : لأركون « نافذة على الإسلام » ص ٢٤ ، ١٧٢ و لعلي حرب « نقد النص » ص ١٢٧ .

(٢) انظر : لأركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

(٣) انظر : لأركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » ص ١١٥ ، ١١٦ وانظر : عبد الرزاق هوماس «القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير » ص ٢٨٦ .

(٤) انظر : نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ١٠٨ .

(٥) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ١١٥ ، ١١٦ .

والخلاصة الأركونية أن « الإسلام فرض نفسه كدين مدعوماً بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخي بشكل كامل »[(١)] ، وتشكل منه إسلام مثالي متعال وفوق تاريخي هو الدين الصحيح [بنظر أصحابه طبعاً] يُبطل ويلغي كل الإسلامات الأخرى، ولا يمكن هو نفسه أن يُلغى أو يُبطَل[(٢)]، ولذا فإن « إدخال البعد التاريخي في التحليل سوف يضطرنا إلى التفريق بين الإسلام المثالي هذا ، وبين الإسلام التاريخي »[(٣)].

وهكذا فإن أركون يعدّ الإسلام الذي فهمته الأمة عبر تاريخها وتقبله الناس ، وآمن به السواد الأعظم من البشر إسلاماً مثالياً يختلف عن الإسلام الحقيقي [وليس هناك إسلام حقيقي في المنظور العلماني عموماً] ولذا فإن أركون يأخذ على عاتقه أن يكشف عن الإسلام بمفهوميه : الإسلام المعاش ،وهو غير مطابق وغير صحيح ، والإسلام غير المعاش وغير المفهوم وهو الخاضع للتحليل[(٤)]. الأركوني طبعاً .

ومن الإسلامات العلمانية الأخرى : الإسلام الشعبي[(٥)] الذي يقوم على الثقافة غير العالمة[(٦)]، لأنه إسلام جمهور المسلمين وعامتهم[(٧)]، وهذا النوع من الإسلام لا يتفق مع الإسلام المحمدي –بنظر الخطاب العلماني – إلا في الاسم ، لأن لكل شعب مسلم عاداته وتقاليده وإسلامه الخاص[(٨)]، وفيه مظاهر وثنية[(٩)] .

---

(١) د. أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ١١٥.

(٢) انظر : السابق ص ١١٥ .

(٣) السابق : ص ١١٥ .

(٤) انظر : السابق ص ١١٦ .

(٥) انظر : د.طيب تيزيني « النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة » ص ١٤٧ وانظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ١٨٠ ، ١٣٢ ، ٢٠٢ وانظر : له « نافذة على الإسلام » ص ١٤ ، ١٠٦ وانظر : عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ٧٧ .

(٦) انظر : د. طيب تيزيني « السابق » ص ١٦٢.

(٧) انظر : السابق ص ١٤١ .

(٨) انظر : د. تيزيني « السابق » ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٩) انظر :د. عبد المجيد الشرفي « لبنات » ٧٧ .

والإسلام النظري هو النسق الفكري المتشعب والمتشظي الذي أنجزه جمع من المفكرين، ويستمد إمكاناته من الوضعية الاجتماعية المشخصة « الواقع » ، وتشخص في بعض المنظومات المهمة مثل الاجتهاد والتأويل والقياس والتفسير والإجماع(١).

والإسلام الشخصي الفردي ، ويسميه أركون الإسلام الثالث أو الفردي(٢)، وهو قائم على الضمير الشخصي الحر، والممارسة الشخصية للإسلام(٣). وتجلى في الممارسات الصوفية التي أفصحت عن نفسها في الطموح إلى العيش في علاقة مع الله [عز وجل] على نحو يلبي الحاجات الروحية المطلقة ، وقد حاول الإجماع الذي هو في حقيقة الأمر إجماع فقهي نخبوي أن يحد من هذه الحرية الفردية(٤).

والإسلام الإتني(٥) وهو - كما يبدو لي - إسلام الشعوب المختلفة غير العربية الذي امتزج بعناصر من حضاراتها السابقة وعاداتها المختلفة(٦) ، وهو ما يعبر عنه آخرون بإضافة الإسلام إلى بلدانه، أو مذاهبه المختلفة لتكريس التجزئة ، فيقال مثلاً : الإسلام الأندونيسي ، والإسلام الباكستاني والإسلام العربي أو الإيراني والإسلام العراقي أو الشامي(٧).

---

(١) انظر : د.طيب تيزيني « النص القرآني » ص ١٦٦ .

(٢) انظر : السابق ص ١٦٩

(٣) انظر : السابق ص ١٧٤ .

(٤) انظر : السابق ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

(٥) انظر : د. تيزيني « السابق »ص ١٧٦ وانظر أركون « تاريخية الفكر » ص ١٨٠ حيث يستخدم مصطلح المجموعات الإتنية و الإثنية أو الإتنية : تأتي للدلالة على تصنيف عرقي ثقافي وهي مشتقة من الإثنولوجيا التي تعني علم الأجناس البشرية حيث يدرس هذا العلم القوانين العامة لتطور البشرية انظر: رابعة جلبي « ملحق من إعدادها تعرف فيه بعض المصطلحات » ملحق بكتاب « الإسلام والعصر » مشترك بين د . البوطي - تيزيني ص ٢٣٩ .

(٦) انظر : د. تيزيني « السابق » ١٧٦ .

(٧) انظر : د. محمد أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٣٠ وتلميذه خالد السعيداني « إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر نتاج محمد أركون نموذجاً » ص ٧٩ بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية - جامعة الزيتونة - تونس - المعهد العالي لأصول الدين ١٤٢٨ هـ ١٩٩٧ م إشراف د . محمد محجوب وانظر : حسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق

والإسلام السني أو الشيعي.

والإسلام الأشعري الرجعي المسيطر، بينما الإسلام الاعتزالي التقدمي مهمش[1].

والإسلام التقدمي بنظر جاك بيرك هو الغاية والمطلب لأنه إسلام الديمومة[2]، ومعيار ذلك أن يتخلى الإسلام عن مفاهيمه وتصوراته ومبادئه، ويعتنق الرؤية الغربية لكي يصبح إسلاماً تقدمياً، فالشرط الجوهري للتقدم هو الإسلام أو الاستسلام، ولكن ليس لله عز وجل وإنما للغرب المهيمن أو النظام العالمي - الأمريكي - الجديد، للقطب الواحد[3].

٤ - **التورخة النسبوية :**

لقد قُطِّع الإسلام - كما رأينا - في دوامة المجزرة العلمانية إلى إسلامات كثيرة، ولا بد هنا من السؤال: هل يطرح العلمانيون مفهوماً جديداً للإسلام يضاف إلى الإسلامات التي رأيناها؟ أم يرتضون مفهوماً من بين تلك المفاهيم؟ أم أن هناك خياراً آخر؟

إذا كان الإسلام بنظر أحد الباحثين فكرة مجردة[4]، وإذا كان الإسلام جاء وذهب بنظر باحث آخر[5]، ولا يمكن إعادته في بكارته النبوية الأولى عقيدة وتشريعاً وفقهاً[6]، وكان في أساسه قاصراً على الأخلاق والقيم، ولم يكن فيه أي نظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي[7]، وكان رخواً مرناً جداً في التعامل مع الشعوب المفتوحة، فلم يطلب أكثر

الشريعة الإسلامية» ص ٢٧، ١٩٧.

(١) انظر: د. نصر حامد أبو زيد «النص السلطة الحقيقة» ص ١٤.

(٢) انظر: جاك بيرك «القرآن وعلم القراءة» ص ١٣١ ترجمة وتعليق منذر عياشي - دار التنوير - بيروت - مركز الإنماء الحضاري - حلب ط ١ / ١٩٩٦م تقديم: د. محمود عكام.

(٣) انظر: المصدر السابق هوامش المترجم منذر عياشي ص ١٣١، ١٣٢.

(٤) انظر: د. زكي نجيب محمود «تجديد الفكر العربي» ص ٦٨ يعني لا يمكن تحديد نموذج تطبيقي له في الواقع فيكون معياراً يرجع إليه.

(٥) انظر: الصادق النيهوم «صوت الناس، محنة ثقافة» ص ١٥٥.

(٦) انظر: د. طيب تيزيني «الإسلام والعصر» ص ١٢٩، ١٣٠.

(٧) انظر: د. طارق حجي «الثقافة أولاً وأخيراً» ص ٢٠.

من إعلان الشهادة فقط ، وليمارسوا عاداتهم ومعتقداتهم كما يريدون[1] فإن هذا يتيح لنا – أقصد للخطاب العلماني – أن نبحث عن إسلام عصري مستنير مساير لروح العصر[2] فالإسلام لا يكون صحيحاً إلا إذا طرح بالمفهوم البرغسوني وذلك بجعله ديناً منفتحاً[3]، والتخلص من الفهم الحرفي للدين [4]، ولن يتم ذلك إلا إذا تمت إعادة النظر في الإسلام كلية من منظور تاريخي بحيث يصبح من الضروري أن نوفق بين الإسلام والفكر اللاديني [5]، وبحيث يمكن أن يصبح الإلحاد إيماناً، والإيمان إلحاداً، « فالإلحاد هو التجديد ، وهو المعنى الأصلي للإيمان »[6] .

وهذا يقتضي التخلص من المفاهيم السائدة عن الإسلام بأنه دين الحق ، أو الحقيقة المطلقة، أو الدين القويم وأنه النسخة الأخيرة من الدين المقبول عند الله عز وجل[7] .

---

(١) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) انظر : حسين أحمد أمين « حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة » ص ٥ ونصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ١٩٥ ، ١٩٧ .

(٣) انظر : د. عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ٥٠ وانظر له أيضاً « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٤٧ يفرق برجسون بين الدين المغلق والدين المفتوح والأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة انظر : مراد وهبة « المذهب في فلسفة برجسون » ص ٩٢ ص ١٤٠ ، ١٤٢ .

(٤) والمقصود بالفهم الحرفي هو الفهم المستقر بين الأمة للإسلام والذي يدين به مليار مسلم ودانت به الأمة منذ أربعة عشر قرناً . والفهم الحرفي والحرفيين كلمة تتكرر كثيراً لدى العلمانيين .

(٥) قال د. أركون ذلك في حوار مع إحدى المجلات الفرنسية انظر : عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير » ص ١٧١ .

(٦) انظر : د. حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ٦٧ طبعة القاهرة ١٩٨٠م وطبعة بيروت – دار التنوير ١٩٨٠– ص ٥٣ وانظر : د. محمد عمارة « الإسلام بين التنوير والتزوير ص ١٩٦ وانظر : جورج طرابيشي « المثقفون العرب والتراث » ص ٢١٢ وانظر « التأويل في مصر في الفكر المعاصر » ص ٣٢٦ .

(٧) انظر : د. أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٦٩ إن مثل هذه المفاهيم بنظر أركون جاءت في سياق تاريخي لتحقيق سيادة المؤمنين على غيرهم من الفئات الأخرى كاليهود والنصارى ، لتأسيس مشروعية سلطوية للنبي والمؤمنين متميزة عن الفئات الأخرى ، فهي إذن مفاهيم تاريخية مهمتها تحقيق مصالح مباشرة لفاعلين اجتماعيين « أي للمؤمنين » انظر : « أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٧٠ ، ٧١ .

كما أنه لم يعد يكفي لتعريف الإسلام أن نقول عنه : إنه « الدين الذي أتى به محمد »[1] ﷺ ، لأن الإسلام ليس إلا « أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية »[2] و « حقيقة الإسلام وهويته ليست شيئاً جاهزاً يُكتسب بصورة نهائية ، وإنما هي مُركب يجري تشكيله وإعادة إنتاجه باستمرار ، وهي تتنوع أو تتغير بتغير الظروف والشروط والمعطيات »[3].

فـ « لا يوجد إذن إسلام » ما هوي « قائم في ذاته بصرف النظر عن أنماط تحققه في الـ » هنا و « الآن » ، لا يوجد إسلام جوهري حقيقي نموذجي ، وإنما الإسلام هو ما طبق في التاريخ »[4] ، وهو ما يعني أنه « لا يوجد إسلام في ذاته ، وإنما لكل واحد تصوره المختلف للإسلام، وطريقته الخاصة في أدائه وممارسته »[5] « لا يوجد إسلام أصولي صحيح يمكن استعادته وتطبيقية التطبيق الأفضل »[6]. « ولأن التطبيق خيانة فإنه لا وجود لإسلام حقيقي أصولي يمكن العودة إليه ، فالإسلام الحقيقي لم يوجد ولم يطبق لا في هذا الزمان ولا في صدر الإسلام، لأن حقيقة الإسلام هي محصلة تواريخه»[7] .

ولأننا لا يمكننا اليوم أن نحدد ما هو الإسلام الصحيح ولا يوجد أي معيار لتحديد ذلك[8] فإن مفهوم الإسلام يجب أن يبقى منفتحاً مستعصياً على الإغلاق لكي يقبل الخضوع للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ ، فالإسلام لا يكتمل أبداً ، بل ينبغي إعادة

---

(١) انظر : د. أركون « الفكر الإسلامي قراءة علمية » ص ١١٤ .

(٢) انظر : د. أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٣٩ .

(٣) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٥٥ .

(٤) انظر : علي حرب « نقد النص » ص ١٥٣ .

(٥) انظر : السابق ص ١٥٨ .

(٦) انظر « علي حرب « الممنوع الممتنع في نقد الذات المفكرة » ص ٢٨ .

(٧) انظر : السابق ص ٢٨ .

(٨) انظر لأركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » ص ١٤٦ وانظر عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة » ص ٨٤ .

تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي ثقافي، وفي كل مرحلة تاريخية معينة[1].

وهذا هو معنى القراءة العلمانية للإسلام « أن لا نسلم بالمسلم به »[2]، وأن نطرح مفهوماً موضوعياً للإسلام يتجاوز الأطروحات الأيديولوجية[3]، ويخرج من الدائرة العقائدية المعيارية للإسلام الأرثوذكسي[4].

ولكن هذا لا يعني بنظر أركون – متفضلاً !!- أن نحذف كل إشارة إلى الإسلام[5]، وإن كان حسن حنفي يبخل علينا بهذا الفضل !! فيرفض حتى كلمة إسلام ويستبدلها بكلمة التحرر، لأن هذا اللفظ الأخير « يعبر عن مضمون الإسلام أكثر من اللفظ القديم »[6].

٥- التورخة الهدمية الاجتثاثية :

كيف يتم الوصول إلى هذا التجديد العلماني بشكل جذري وثوري ؟

النقد الإيديولوجي هو وسيلتنا للتخلص من فكر العصور الوسطى لكي « نودع نهائياً المطلقات جميعاً، ونكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا »[7]. من أجل ذلك لا بد أولاً من انزياح هذه الأنظمة الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التقديس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات التي لا زال العلم الحديث يواصلُ

---

(١) انظر : خالد السعيداني «إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، نتاج محمد أركون نموذجاً» ص ٥٦ ورمضان بن رمضان « خصائص التعامل مع التراث العربي الإسلامي لدى محمد أركون في كتابه قراءات في القرآن » ص ١٦، ولكن الله عز وجل قال : ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ .

(٢) علي حرب « نقد الحقيقة » ص ٥٨ .

(٣) انظر : د. نصر حامد أبو زيد « مفهوم النص » ص ٢٠ .

(٤) انظر : لأركون « تاريخية الفكر » ص ٢١٧ .

(٥) انظر : السابق ص ٢١٧ .

(٦) انظر : د. حسن حنفي « التراث والتجديد » ص ٩٩ .

(٧) د. عبد الله العروي « الإيديولوجيا العربية المعاصرة » ص ١٦ وانظر : مبروكة الشريف جبريل «الخطاب النقدي في المشروع النهضوي العربي العروي والجابري نموذجاً» ص ٤١ .

اكتشافها[1]. وانزياح المقدس يعني أن نخترق المحرمات ونتتهك الممنوعات السائدة أمس واليوم ونتمرد على الرقابة الاجتماعية[2] ونخترق أسوار اللامفكر فيه وندخل إلى المناطق المحرمة[3]، ونسعى إلى خلخلة الاعتقادات، وزحزحة القناعات، وزعزعة اليقينيات، والخروج من الأصول العقائدية[4]، وإعادة النظر في جميع العقائد الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة[5]، ومراجعة كل المسلمات التراثية[6]، وطرد التاريخ التقليدي من منظومتنا الثقافية لأنه بناء عتيق تهاوت منه جوانب كثيرة، فوجب كنس الأنقاض قبل الشروع في البناء[7].

وتكريس القطيعة مع الماضي – كما فعل الغربيون – هو الحل وليس الإصلاح « لا أحد يتكلم أبداً عن التجديد بمعنى القطيعة والاستئناف، بل الجميع يدعو إلى الإصلاح والإحياء والعودة إلى حالة ماضية »[8] في حين المطلوب هو « اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي »[9] لأنه كان وسيبقى سبب التخلف[10] لأنه قائم على ثقافة ماضوية، لفظية، عقيمة اجترارية، انتهازية، نفعية، محافظة، رجعية، تقليدية ... الخ[11].

---

(١) انظر: أركون « تاريخية الفكر » ص ٢٦.

(٢) انظر: خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ١٢٥.

(٣) انظر: د. نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ١١٦ والحديث عند نصر حامد عن أركون وانظر ص ٢٣٥.

(٤) انظر: علي حرب « نقد النص » ص ٧٢، ١٤٣، ١٤٤.

(٥) انظر: د. أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ٦.

(٦) انظر: د. نصر حامد أبو زيد « الخطاب والتأويل » ص ٢٢٨.

(٧) انظر: د. عبد الله العروي «مجمل تاريخ المغرب» ص ٢٥ نقلاً عن مبروكة الشريف «الخطاب النقدي» ص ١٣٣.

(٨) د. العروي « الإيديولوجيا العربية المعاصرة » ص ١٠٤ وانظر: مبروكة الشريف « الخطاب النقدي » ص ١١٥.

(٩) د. العروي « العرب والفكر التاريخي » ص ٢٢٥ وانظر « مبروكة الشريف ص ١٠١.

(١٠) انظر: السابق ص ٢٢٣.

(١١) انظر: د. « مبروكة الشريف « الخطاب النقدي » ص ٥٣ وهي كلمات متفرقة في خطاب عبد الله العروي تحصيها الباحثة.

ولا يمكن أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي إذا لم تنهدم البنية التقليدية للذهن العربي ، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وما تزال توجهه[1] .

والوسيلة المجدية لذلك هي « هدم الأصل بالأصل نفسه » وإذا كان التغير يفترض هدماً للبنية التقليدية القديمة ، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي ، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، وإن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته[2] . هذه الآلة ما هي إلا التأويل الباطني الغنوصي الذي ينفي النبوة الإسلامية ويقيم على أنقاضها دين العقل[3] .

المطلب الثاني : الإسلام العلماني الجديد :

لا أعتقد أننا بحاجة إلى التذكير بأن ما يتحكم بالموقف العلماني الذي عرضناه آنفاً بشكل مكثف هو معيار مادي فلسفي غربي اعترف العلمانيون بذلك أم لم يعترفوا ، وأن الخلفية الإلحادية أو الشكية أو اللاأدرية هي التي يستبطنها أغلب العلمانيين في تناولهم للإسلام ، وأنه حتى الذين لم يصرحوا برفض الإسلام ، ولم يجاهروا بإلحادهم وتحدثوا عن إمكانية وجود ما للإسلام ، فإن الإسلام الذي يتحدثون عنه ، ليس هو الإسلام الذي أنزله الله عز وجل على محمد ﷺ وقال عنه ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[4]. ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[5].

وإنما إسلام جديد يخترعونه منفتح - كما رأينا - وغير مغلق ، وغير مكتمل ، بعكس ما أراده الباري عز وجل: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[6]. إنه امتداد لما رأيناه في الفصل الأول مما سمي بدين العقل لدى

---

(١) انظر : أدونيس « علي أحمد سعيد الثابت والتحول » ١ / ٣٢ ، ٣٣ دار العودة - بيروت ١٩٧٤م .

(٢) انظر : السابق ١ / ٣٣ وانظر نصر حامد « إشكالية القراءة « آليات التأويل » ص ٢٣٢ .

(٣) انظر : أدونيس « الثابت والتحول « ٢ / ٢٠٩ - ط ٤ / ١٩٨٦ م - دار العودة - بيروت .

(٤) سورة آل عمران آية ١٩ .

(٥) سورة آل عمران آية ٨٥ .

(٦) سورة المائدة آية ٣ .

فلاسفة النهضة الأوربيين واستعاضوا به عن المسيحية ، وهكذا يسلك العلمانيون العرب درب أساتذتهم فيما يخص علاقتهم بالإسلام ، فالإسلام الجديد العصري المستنير ليس من الضروري أن يقوم على خمسة أركان هي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، فالشهادتان في الدين العلماني الجديد ليس لهما مدلول إيماني لأنه « في حقيقة الأمر وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بهما أو كتابتهما ، إنما تعني الشهادة على العصر ... ليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة ، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ »[(١)] .

أما الجزء الثاني من الشهادة فليس من الإسلام لأنه أضيف إلى الأذان فيما بعد إذ كان الإسلام في البداية دعوة إلى لقاء لكل الأديان[(٢)(٣)] .

- والصلاة مسألة شخصية[(٤)] ، وليست واجبة[(٥)] ، وفرضت أصلاً لتليين عريكة العربي ، وتعويده على الطاعة للقائد[(٦)] ، وتغني عنها رياضة اليوغا وهو ما غفل عنه الفقهاء[(٧)] .

- والزكاة أيضاً ليست واجبة وإنما هي اختيارية[(٨)] ، كما أنها لا تؤدي الغرض لأنها تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها « فهي تمس الثروات الصغيرة

---

(١) انظر : د .حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ١ / ١٧ وانظر : أبو طالب حسنين « التأويل في مصر » ص ٣٣٩ .

(٢) انظر : الصادق النيهوم « صوت الناس ، محنة ثقافة مزورة » ص ٢٥ .

(٣)

(٤) انظر : عبد الرزاق هوماس « القراءة الجديدة » ص ١٢٩ ، ١٦٩ ينقل عن أركون في مصدر أجنبي له .

(٥) انظر :د. عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٦٣ .

(٦) انظر : د. عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ١١٠ ، ١١١ .

(٧) انظر : الصادق النيهوم « الإسلام في الأسر » ص ١٢٧ ، ١٣٤ .

(٨) انظر : د. عبد المجيد الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٦٣ وانظر : العشماوي « جوهر الإسلام » ص ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٠ .

والمتوسطة أكثر مما تمس الثروات الضخمة ... ولم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح المرتفع ، فهذه لم تكن معهود العرب زمن النبوة ... ولذلك فالزكاة وحدها لا يمكن أن تنال شيئاً من الفوارق الطبقية الكبيرة لأنها وضعت أصلاً لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة »[1] . إن الزكاة مقدمة يحثنا فيها الإسلام على الوصول إلى الشيوعية المطلقة[2] .

- والصوم كذلك ليس فرضاً وإنما هو للتخيير[3] ، وهو مفروض على العربي فقط ، لأنه مشروط بالبيئة العربية ، ولذلك فالصوم بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية[4] . بل إن الصوم يحرم على المسلمين في العصر الحاضر لأنه يقلل الإنتاج[5] .

- أما الحج كذلك فهو من الطقوس الوثنية الميثية العربية القديمة التي أقرها الإسلام مراعاة لحال العرب[6] وما هو إلا تعبير عن الحنين إلى أسطورة العود الأبدي[7] ، وإعادة إحياء لتلك التجربة الجنسية الدينية المقدسة التي تمت بين آدم وحواء ، والحج العربي العاري في الجاهلية يؤكد المشاركة في الجنس بين الألوهية والبشر[8] . كما أن تحويل القبلة والحج تعبير عن الرغبة في تعريب الإسلام وتأكيد عروبيته[9] . وليس من الضروري أن

---

(١) د. الجابري « وجهة نظر » ص ١٥٠-١٥١ .

(٢) انظر : محمد محمود طه « الرسالة الثانية » ص ١٥٥ ، ١٦٤ .

(٣) انظر : د. الشرفي «لبنات» ص ١٧٣ فما بعد وانظر للشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص٦٣ ، ٦٤ .

(٤) انظر : د. عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ١٠٩ .

(٥) هذا ما أعلنه الرئيس التونسي الأسبق « بورقيبة » وألزم به الشعب التونسي انظر « تونس الإسلام الجريح » لمحمد الهادي مصطفى الزمزمي ص ٤٨ ، ٤٩ نقلاً عن الدكتور القرضاوي « التطرف العلماني في مواجهة الإسلام » ص ١٤٤ .

(٦) انظر : د. الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ٦٥ وانظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ١٥٤ ، ١٥٥ وانظر : تركي علي الربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ٨٩ .

(٧) انظر : الربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ٨٩ .

(٨) انظر : الربيعو « السابق » ص ٨٩ وانظر : القمني « الأسطورة والتراث » ص ١٦٥ .

(٩) انظر : عبد الهادي عبد الرحمن « سلطة النص » ص ١٠٦ .

يقام بطقوسه المعروفة إذ يغني عنه الحج العقلي أو الحج الروحي[1].

وهكذا تُميَّع كل الشعائر الإسلامية وتعدّ طقوساً وثنية تحدرت إلى القرآن من البيئات والأمم السابقة والجاهلية[2]، وقد مارس الفقهاء دورهم في تقنينها[3] بعكس الرسالة التي تميزت في هذا الشأن بمرونة ولكن الفقهاء ألغو هذه المرونة[4]. إن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدى الطقوس والشعائر بالضرورة[5] فقد أصبحت المساجد أوكار الإرهاب[6]، وبرزت معالم التخلف ومظاهره في تنامي التدين الشخصي كما هو واضح في صفوف المصلين، والحجاب واللحى[7].

إن علامات الاستسلام تتجلى في ممارسة الشخص للصلاة والزكاة وهما عملان يقدمهما القرآن على أساس أنهما محض دينيين، ولكن لا يغيب عن أنظارنا أن لهما وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعي والسياسي للفرد، ولهما وظيفة في كسر العصبيات والتضامنات التقليدية[8]، ونحن اليوم مدعوون لإعادة النظر في الفرائض والعبادات وسؤال أهل الخبرة والاختصاص عن فوائد الصيام وأضراره اقتصادياً وصحياً[9].

---

(١) انظر : أركون « مجلة الكرمل » العدد ٣٤ / ١٩٨٩م جزء ١ ص ٢٣ فصيلة تصدر عن الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، مؤسسة بيسان للصحافة والنشر والتوزيع – قبرص– وانظر : خالد السعيداني « إشكالية القراءة » ص ٣٧ و انظر : رمضان بن رمضان « خصائص التراث » ص ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٢٤ يعدّ أركون الحج العقلي ينتمي إلى القرآن الكريم أو على حد تعبيره إلى « الحدث القرآني » أما الحج الشرعي فينتمي إلى تأطيرات الفقهاء المغلقة الأرثوذكسية أو ما يسميه « الحدث الإسلامي » وهو يستعير المصطلح من التوحيدي الذي ألف كتاباً بعنوان « الحج العقلي إذ ضاق الفضاء عن الحج الشرعي كما يذكر أركون نفسه . راجع « المصادر السابقة » .

(٢) انظر : طيب تيزيني « النص القرآني » ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٣) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٨١ .

(٤) انظر : الشرفي « الإسلام بين الرسالة والتاريخ » ص ١٢١ .

(٥) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ٣٦ .

(٦) انظر : « الفاشيون والوطن » ص ٢٠٠ .

(٧) انظر : العظمة « العلمانية تحت المجهر » ص ١٨١ .

(٨) انظر : أركون « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني » ص ١٧ .

(٩)انظر : حسين أحمد أمين « الاجتهاد في الإسلام » ص ٢٣ نقلاً عن د . عمارة « الإسلام بين التزوير والتنوير ص ٢١٨ .

وهكذا يُطمس الإسلام الرباني الذي أُرسل به محمد صلى الله عليه وسلم ، ويبرز الإسلام العلماني المخترع بأركانه الجديدة العصرية المفتوحة ، والقابلة لكل الأفهام والتأويلات ، والتي لم تتوقف عند هذا الحد ، لأنه لا حدود يمكن الوقوف عندها في الخطاب العلماني .

فالإيمان أيضاً ليس هو الإيمان المحمدي الذي يقوم على ستة أركان « الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره » وإنما « هناك تغيُّر جذري في المفهوم الإيماني نفسه ، وفي وسائل تحققه اليقينية ، ليست القضية الآن في السجود لصنم أو اتخاذ أرباب أو ممارسة علاقات فلكية أو أبراجية معينة ... المشكلة الإيمانية الآن في توجه الإنسان كلياً نحو الاتحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم بديلاً عن التوجه إلى الله كونياً عبر منهجية الخلق ... فالإيمان في عصرنا يعني الانتقال إلى إدراك عميق لمنهجية الخلق والتكوين كما يوضحها الله في القرآن ، وهي مرحلة إيمانية لم يصلها من قبل إلا من الذين اصطفاهم الله »[1] .

وأصبحت الحداثة تفرق بين إيمان جديد وإيمان تقليدي فالإيمان الحديث « يقبل إعادة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل انتهاكها وإعادتها إلى المشروطيات المشتركة للجدلية الاجتماعية ، وهو ما ندعوه بأرخنة الأصول الأولى للأديان التوحيدية ، أي الكشف عن تاريخيتها المحجوبة أو المغطاة بستار كثيف من التقديس والتعالي »[2] .

إن الإيمان بالمعنى الحديث يقبل حتى فكرة موت الله وغياب الله عن العالم ، وإن كانت هذه الفكرة تصدم الشرائح الكبيرة المؤمنة بالمعنى التقليدي[3] . وبناءً على هذا

---

(١) انظر : أبو القاسم حاج حمد « العالمية الإسلامية الثانية » ٢/ ٤٩٧ ، ٤٩٨ وانظر : « البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي ١١٦

(٢) انظر : أركون « من القرآن إلى التفسير الموروث » ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٣) أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٠٧ . يميز أركون أيضاً بين ثلاثة أنواع من الإيمان : الإيمان التقليدي البسيط والإيمان الواعي التاريخي ، والإيمان الأسطوري العاطفي ، أو الإيمان الحق والإيمان الباطل الزائف انظر : أركون « من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي » ٥٠- ٥١ .

المفهوم الجديد للإيمان الأركوني فإن كل الذين اعتُبروا ملحدين في التاريخ الإسلامي أو الغربي يمكن اعتبارهم مؤمنين لأنهم لهم إيمانهم الخاص ، وهم لا يمكن أن يخرجوا عن الإسلام وإنما عن فهم ضيق قسري له، وقد كانت لهم طقوسهم وشعائرهم الخاصة[1] .

ومن هنا يكفي أن يتحقق في الإيمان المعاصر عند طائفة من العلمانيين ركنان فقط هما الإيمان بالله واليوم الآخر[2]، وعند آخرين « الإيمان بالله والاستقامة »[3] ، والقصد من ذلك هو إدخال النصارى واليهود في مفهوم الإيمان والإسلام، واعتبارهم ناجين يوم القيامة ، ويُستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[4] [5] .

وعند طائفة ثالثة يُفتح المجال للكونفوشيوسية ، والبوذية وكل الأديان الوضعية للدخول في سفينة النجاة العلمانية[6]، لأنه يعسر على المؤمن في عالم اليوم أن يهمل التحديات التي تمثلها الأديان الأخرى المخالفة لدينه الموروث ، فليس من الحكمة الإلهية أن أحكم أنا المسلم على ثلاثة أرباع البشرية من معاصري غير المسلمين بالذهاب إلى الجحيم ، وبالتالي أليست الحقيقة التي أؤمن بها نسبية ؟! [7].

وهكذا بالتوازي مع تغير مفهوم الإيمان يتغير معه مفهوم الإلحاد أو الشرك فكما

---

(١) انظر : أركون « مجلة الكرمل » ص ٣٩ عدد ٣٤ / ١٩٨٩ م . وانظر : « من فيصل التفرقة إلى فصل المقال » ص ٩ .

(٢) انظر : محمد شحرور « نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي » ص ٣١ والدكتور حامد طاهر يكرر ذلك كثيراً في كلية دار العلوم . وقد لا يكون مقتنعاً بذلك وإنما يعرض نفسه كأستاذ منفتح بغية الحصول على مناصب سياسية .

(٣) انظر : العشماوي « جوهر الإسلام » ص ١٠٩ ، ١٢١ .

(٤) سورة البقرة آية ٦٢ .

(٥) انظر . السابق ص ١٢٧ و وله : « أصول الشريعة » ص ١٠٠ .

(٦) انظر . د. أركون « نافذة على الإسلام » ص ٦٠ وله أيضاً « الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد ص ٨٤ .

(٧) انظر : د. عبد المجيد الشرفي « لبنات » ص ١٠١ .

أصبح الإلحاد عند نيتشة وماركس وفيورباخ نظرية للتحرير [١] يصبح كذلك عند المفكرين العرب « الإلحاد هو التجديد لأنه يطابق الواقع ووعي بالحاضر ودرء للأخطار ومرونة في الفكر ... إن الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد ، والإيمان هو المعنى الذي تواردہ العرف حتى أصبح بعيداً للغاية عن المعنى الأصلي ، إن لم يكن فقداً له ؛ لأن الإيمان تغطية وتعمية عن شيءٍ آخر مخالف لمضمون الإيمان ، والإلحاد هو كشف القناع وفضح النفاق »[٢]. والشرك بالله عز وجل لم يعد هو التوجه بالعبادة إلى غير الله عز وجل ، وإنما أصبح يعني الثبات في هذا الكون المتحرك ، وعدم التطور بما يتناسب مع الشروط الموضوعية المتطورة دائماً ، فالتخلف شرك والتقدم توحيد[٣].

إن التوحيد هو توحيد الأمة والفكر وليس توحيد الآلهة ﴿ أَجَعَلَ ٱلْأَلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴾[٤][٥].

ولكن لا يجب أن نفهم أن الله عز وجل في الإيمان الجديد هو الله الذي يؤمن به المسلمون والموصوف في القرآن الكريم بكل صفات الكمال ، وإنما الله يعني الإنسان وصفاته جميعها حتى صفة الوجود تعني الوجود الإنساني[٦]. الله الجديد [سبحانه وتعالى] هو: الدافع الحيوي، التقدم، الحرية، الطبيعة، الخبز، الحب[٧] أو هو الأمل

---

(١) انظر : كوليز « الله في الفلسفة الحديثة » ص ٣٣٣ ، ٣٣٤ .

(٢) د . حسن حنفي « التراث التجديد » ص ٥٤ .

(٣) انظر : د. شحرور « الكتاب والقرآن » ص ٤٩٦ وانظر : الشيخ عبد الرحمن حنبكة الميداني و « التحريف المعاصر في الدين » ص ٢٠٢ .

(٤) سورة ص أية ٥ .

(٥) انظر : د . حسن حنفي « حوار المشرق والمغرب » ص ٥٤- ٥٧ والاستشهاد بالآية منه طبعاً ، فهو هنا يتبنى موقف المشركين الذين عاصروا النبي ﷺ .

(٦) انظر : د . حسن حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٢ / ٩٢- ٩٣ ، ١١٢-١١٣ . « الصفات في الإنسان على الحقيقة وفي الله على المجاز ٢ / ٦٠٢ وانظر ٢ / ٦٠٤ ٢ / ١١٢- ١١٣ ، ١١٤ ، ٦٣٠ أما أن تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الإنسان عى الحقيقة فهو مستحيل بنظر د . حنفي . انظر : السابق ٢ / ٦٠١ وانظر : التأويل في مصر ص ٣٤٧ فما بعد .

(٧) انظر : حسن حنفي « حوار المشرق والمغرب » ص ٧٢ .

بالعدالة والحرية والمساواة[1] .

كذلك لا يجب أن نفهم أن اليوم الآخر في الدين العلماني الجديد هو نفسه الذي تؤمن به الأمة ، فإن الغيبيات عموماً كالعرش والكرسي والملائكة والجن والشياطين والصراط والسجلات وغير ذلك ليست إلا تصورات أسطورية[2] . وإن فكرة اليوم الآخر في أساسها نشأت - في منظور بعض العلمانيين - مع عبادة الشمس لدى المصريين ، ونشأت فكرة الخلود مع الدين الرسمي أو دين الدولة[3] أي أن العالم الآخر أسطورة ولدها الكهنة ليسيطروا على الناس ويحكموهم[4] .

والكتب المقدسة بما فيها القرآن تنكر العالم الغيبي لأن الغيب في القرآن هو المستقبل فهو الوحيد الغائب ، وأصبح من الممكن أن يُوصَل إليه بقليل من المنطق والحساب[5] . إن عالم الغيب الجديد لم يعد رهناً بما يقوله الكهنة ، ولم يعد خارجاً عن سنن الطبيعة ، وصار قابلاً للتفسير العلمي[6] .

إن البعث ليس في السماء ، إنه في المستقبل على الأرض ، ولا يحتاج إلى دليل مشاهد ملموس ، إن الدين لا يتحدث عن الموتى ولا يُكلم الناس الحاضرين عن عالم غير حاضر[7] .

البعث الذي يريده القرآن والنبي ﷺ ليس هو البعث بعد الموت ، وإنما هو البعث من عالم الطفولة والتخلف إلى عالم التقدم والوعي ، البعث من الحياة الغريزية الطفولية الغائبة في ظلام الوعي إلى عالم العقل الحاضر في ضوء الصحوة واليقين . إن العرب

---

(١) انظر : أركون « قضايا في نقد العقل الديني » ص ٢٨٢ وانظر : نوال السعداوي « المرأة والدين والأخلاق » ص ٥٠ .

(٢) انظر : نصر حامد أبو زيد « النص ، السلطة ، الحقيقة » ص ١٣٥ .

(٣) انظر : مراد وهبة « ملاك الحقيقة » ص ٢٩٩ .

(٤) انظر : الصادق النيهوم « الإسلام في الأسر » ص ٨٢ .

(٥) انظر : السابق ص ٨١ .

(٦) انظر : السابق ص ٨٢ .

(٧) انظر : السابق نفسه .

أساءوا الفهم فحولوا الجدال إلى عالم الأموات، وتحدوا الرسول لكي يحيي أمامهم رجلاً ميتاً، ولو كان الرسول ﷺ يريد من العرب أن يؤمنوا بالبعث بعد الموت فقط لقبل هذا التحدي وسكت، لكن الرسول كان يدعو العرب إلى الإيمان بالبعث في هذه الحياة، بإعادة الوعي إلى جيل غائب عن عالم الوعي[1].

إن المرء لكي يكون مسلماً لا يحتاج إلى الإيمان بالجن والملائكة، فالإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل[2]. ولا يحتاج للفرائض الشعائرية أو القبول الساذج للحياة الآخرة[3].

« قد لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال وتخرج لها الأجساد بل يكون البعث هو بعث الحزب وبعث الأمة وبعث الروح، فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون »[4] « إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا عالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل، لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز، وحين يسود الظلم، ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه ... أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير فني يقوم به الخيال تعويضاً عن حرمان في الخبز أو الحرية، في القوت أو الكرامة .. »[5].

إن « الجنة والنار هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض، الجنة ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها »[6] ، « أمور المعاد هي

---

(١) انظر : النيهوم « السابق » ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٢) انظر : حنفي « في فكرنا المعاصر » ص ٩٣ .

(٣) انظر : أركون « تاريخية الفكر » ص ٨١ .

(٤) د . حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ٥٠٨ . وانظر أبو طالب حسنين « التأويل في مصر » ص ٣٧٤ .

(٥) د . حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ٦٠٠ .

(٦) د . حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ٦٠١ .

الدراسات المستقبلية بلغة العصر والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر »[1]. أما الحور العين والملذات فهي تعبير عن الفن والحياة بدون قلق[2]، وأما الوطء فهو تعبير عن عقلية ذكورية جامحة إلى السيطر[3].

وأخيراً نقول :

إذا كان العلمانيون حريصين فعلاً على نهضة الأمة وتقدمها ورقيها كما يعلنون وليس على مصالحهم الشخصية من شهرة ومجد ونجومية ، فهل يعتقدون حقاً أن أطروحاتهم العجيبة والغريبة بشأن الإسلام والقرآن - كما رأينا - ستحقق هذه النهضة وهذا التقدم والرقي ؟

وهل وقف الإسلام « القرآني » وليس العلماني في تاريخه عائقاً أمام ازدهار الأمة ، وازدهار حضارتها وثقافتها ومجتمعاتها ؟ حتى يحتاج الإسلام إلى مسخ أو طمس أو تشويه ؟ أم أن الإنسان هو الذي يحتاج إلى إصلاح وتمثل حقيقي لدين الله عز وجل، وتفاعل حقيقي مع كلمات الله جل وعلا ؟ ألا يشعر العلمانيون أنهم يتلاعبون بالعقول ويعبثون بالفكر ، وأن هذا التلاعب والعبث إذا انطلى على فئة من الناس أو جيل من الأجيال ، فإن الزيف لا بد أن يظهر ، والخداع لا بد أن ينكشف ؟

أي مسلم يمكنه أن يقبل هذا المسخ والتشويه للإسلام باسم الإسلام ، بل أي عاقل حتى ولو لم يكن مسلما يمكنه أن يقتنع بأن هذه الأفهام التي تُطرح ، والأفكار التي تُعرض موصولة بالإسلام ، ومستندةً على نصوصه ؟ إن الإسلام بطبيعته وتكوينه لا يقبل العبث ، وهذا ما لاحظه المستشرقون لأنه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم كمثل المحجة البيضاء ، ليلها كنهارها ، إنه واضح ليس فيه غموض ويسر ليس فيه عسر ، ورحب ليس فيه حرج ، وهذا مكمن قوته ، وسر خلوده ، ومظهر عالميته وشموليته ، وسبب انتشاره وإقبال الناس عليه .

---

(١) د. حنفي « من العقيدة إلى الثورة » ٤ / ٦٠٥ .

(٢) انظر : تركي علي الربيعو « العنف والمقدس والجنس » ص ١٤٠- ١٤١ .

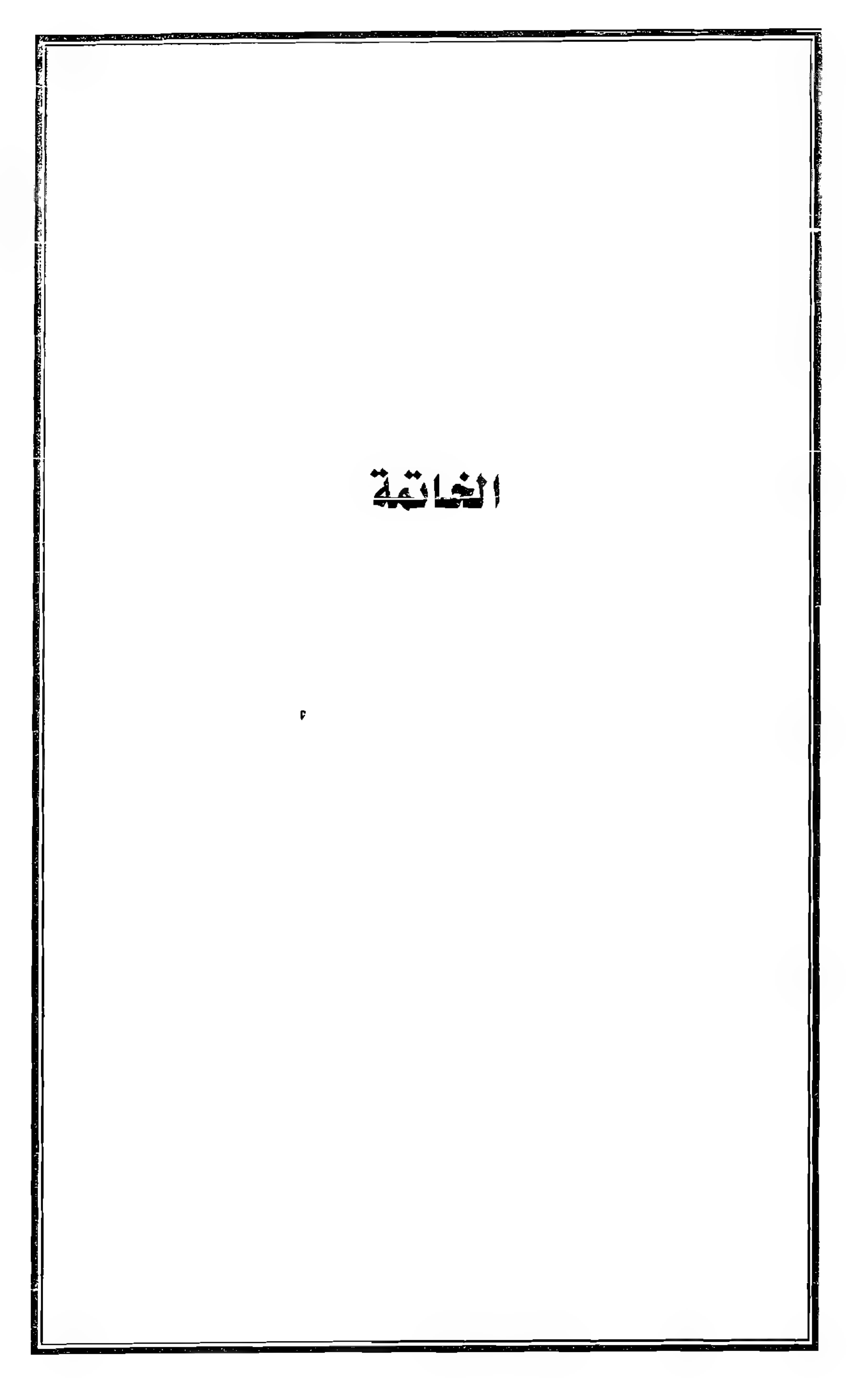
(٣) انظر : السابق ص ١٣٢ ، ١٣٨ .

إن تضييع الوقت في تأويل الإسلام وتحريفه لن يجدي شيئاً ، وسوف يزيد من مآسي الأمة وتأخر نهضتها ، وخيرٌ منه أن نتوجه إلى العمل الصالح والبناء المثمر ، لأن أمتنا ليست بحاجة إلى هدم ، فليس لدينا ما يهدم ، إن لدينا قواعد متينة ، وأعمدة راسخة ، وحصون منيعة ، وتحتاج إلى بناء وبناءين ، وأدوات وعاملين ، أكثر من حاجتها إلى خطط ومشاريع ومهندسين .

إن مصيبة الأمة ومآسيها منذ قرون طويلة لا تتمثل في النصوص وإنما في اللصوص ، إنهم الحكام الذين يحولون بينها وبين أي تقدم أو نهوض، لأن ذلك يُفوِّت عليهم كل ألوان الابتزاز والامتصاص والفرعنة التي يمارسونها ، والاستبداد الذي يقارفونه .

لا يوجد من هؤلاء من يفكر بمستقبل الأمة أو بحاضرها ، بل يوجد من يفكر بنفسه، وعرشه وولي عهده ، لا يوجد من يفكر بتهيئة وسائل القوة والتمكن ، ولا يوجد من يفكر بتهيئة وسائل العيش الكريم للناس ، ولا يوجد من يفكر بالعلم والصناعة والاختراع والابتكار ، ولا يوجد من يفكر بحراسة العدل والأمن والحق وتوفير ذلك لكل الناس ، وحماية المجتمع من الفساد الخلقي والانحلال الاجتماعي والرشوة والظلم والفقر والمرض ، ومن هنا فنحن لسنا بحاجة إلى المشاريع العلمانية التي تطمس الإسلام ، لأنه لم يكن عقبة في وجه التقدم ، بل إننا بحاجة إلى ثورة إسلامية تعيد الإسلام إلى مقر القيادة والفاعلية ، وتزيح عن طريقة اللصوص والفراعنة والمنافقين، ليمارس دوره في ازدهار الأمة وحضارتها كما فعل ذلك من قبل .

* * *



الخاتمة

بسم الله الرحمن الرحيم

يمكننا بعد تلك الجولة في المصادر المختلفة أن نشير إلى النتائج التالية :

١ - لقد خلق الله عز وجل العقل وزوّده بأدوات تُمَكّنه من سلوك الطريق الذي يُفضي به إلى الحق إذا تجرد عن الأهواء والنوازع والأغراض ، ولكنه سبحانه وتعالى أيضاً جل لهذا العقل حدوداً كما جعل للبصر حدوداً ، وحدوده لا يمكن أن تتجاوز عالم الشهادة والحس ص، ولذلك فكل المغامرات العقلية التي تريد أن تستكنه الغيب أو تستكشف الملكوت الأعلى باءت بالفشل، والتاريخ الفلسفي الذي بين أيدينا أبرز دليل على ذلك ، ونجد فيه مغامرتين للعقل الغربي استغرقت كل مغامرة منهما أكثر من خمسمائة عام ، الأولى : مغامرة العقل اليوناني ، والثانية : مغامرة العقل الأوربي الحديث ، وكلتا المحاولتين انتهت إلى الشك والعدمية واللاأدرية .

٢ - وعندما ينتهي العقل إلى الشك والعدمية واللاأدرية مع تمكن النوازع الغريزية والأرضية منه فإنه يصبح وحشاً جامحاً لا يمكن أن يقف في طريق رعوناته وشهواته وأهوائه شيء . وهذا ما حصل عبر مسيرة الفكر الأوربي على مستوى الأفراد وعلى مستوى الدول والمجتمعات ، حتى سئم الإنسان نفسه، ولم يعد يشعر لوجوده معنى ، لقد أصبح همه وغايته لا يتجاوزان الحدود التي وقفم عندها عقله ، فلم يفكر بعالم آخر للجزاء والحساب ولذلك فكل ما يمكنه أن يصل إليه من المتع الملذات يجد أن عليه أن يقتنصها بسرعة قبل أن تذهب منه ، فترسخت الدنيوية " العلمانية " في قلبه ، وتمكنت الشهوات من نفسه ، وتفاقم ذلك بشدة حتى دفع البشر الثمن في حربين عالميتين أزهقت فيهما ملايين الأرواح عدا عن الملايين الأخرى التي أزهقتها الأمراض المفترسة ، أمراض العلمانية والرأسمالية كالإيدز والقلق والاكتئاب والانتحار وغيرها، ولا يزال البشر ينتظرون الكثير من المآسي والكوارث التي ستكون نهايات لآخر ما توصلت إليه الدنيوية العلمانية الجامحة .

٣ – هذه التجربة الغربية كان يُفترض أن تكون درساً وعبرة لنا نحن المسلمين بالذات، لأن ديننا الحنيف في الوقت الذي مجّد فيه العقل وأكد دائماً على دوره في عالم الشهادة وعالم المحسوسات ، بين لنا ما لا يمكن للعقل أن يخوض فيه أو يقتحمه من عوالم الغيبيات كالآخرة وكنه الذات الإلهية وكنه صفاتها .

ولكن تواكبت عوامل مختلفة من استعمار وتخلف وجهل جعلت الدنيوية تجد طريقاً سهلاً إلى دنيا المسلمين، وتفسح لنفسها مكاناً في عقولهم وقلوبهم ومجتمعاتهم ، حتى تسبب ذلك في اضطراب الفكر وبلبلة في العقل ، وتحتاج الأمة إلى تضافر الجهود وتكاتف العلماء والمفكرين المخلصين للتخلص من آثارها والحيلولة دون تفاقمها .

إن أبرز ما تجلى من آثار سلبية للعلمانية كانت من حيث التعامل مع القرآن الكريم فظهرت دعوات تكتفي أولاً بالقرآن وتحيِّد السنة ، بحجة أن السنة دخلها الوضع بشدة فلم يعد يمكن تمييز الصحيح فيها من غيره ، ثم تطورت الدعوة إلى التخلص من القرآن تحت مسمى خفيف الصدمة هو فكرة " التاريخية " التي تعني في حقيقة الأمر « إخضاع الأحداث والأفكار للصيرورة المادية الزمكانية النسبية » وكان ذلك يعني بالنسبة للقرآن الكريم « خضوعه لأثر الزمان والمكان والمخاطب بشكل مطلق » أي بدون دليل .

٤ – هذه التاريخية سلك إليها الخطاب العلماني مسالك يستأنس بها المسلمين ، فاستخدم لهذا الغرض مفاهيم إسلامية مُفرّغة من مضامينها الحقيقية ، ومجردة من ضوابطها وكوابحها الأساسية مثل المقاصد وعلوم القرآن ، والفن الأدبي والتأويل ، ثم قام بتضمينها وتعبئتها بمضامين جديدة استوردها من الشرق والغرب .

٥ – ثم تبين أن المضامين الحقيقية التي أُلبست ثياباً إسلامية هي في الحقيقة فلسفات علمانية غربية مستهلكة دنيوية إنسية وماركسية وهرمينوطيقية قد هُجرت في ديارها ، ولم يجن أهلها منها إلا الضياع والقلق ومزيداً من اليأس والإحباط .

٦ - انعكس ذلك على المرجعية التي يجب أن تحكم الحياة فأصبح المرجع والحاكم هو الإنسان والواقع ، أما القرآن فهو مجرد غطاء للتبرير، عليه أن يبارك الواقع ، ويرضخ له وإلا فإنه لا يمكن أن يكون صالحاً لكل زمان ومكان .

٧ - ولذلك لم يعد للقرآن معنى في الفكرانية العلمانية لأنه أصبح يقول كل شيء دون أن يقول شيئاً ، يقول كل شيءٍ يريده الإنسان ، ويسكت عن كل شيءٍ لا يريده الإنسان ، ولم تعد له القداسة التي يُكنها لـه المسلمون ، فأصبح يدعو إلى النفور ، ويمارس التعمية « والإيديولوجية » والخداع والمخاتلة ، ويوصم بالتناقض والتفكك والتبعثر .

٨ - ولمزيد من الوفاء العلماني لجذوره الغربية الدنيوية اجترّ كل ما قاله المبشرون من أمثال فندر في كتابه ميزان الحق والمستشرقون من أمثال نولدكه وبلاشير بخصوص تاريخ القرآن وجمعه وكتابته ، فردد كل ما قاله هؤلاء من طعن في سلامة القرآن عن التحريف ، وإشاعة للأخبار الكاذبة التي وضعها الزنادقة ، وروجها المبطلون ، وهو في كل ذلك يعبر عن أشد أنواع الاستلاب ، ويعاني من أخطر جراثيم الافتراس .

أم واجبنا نحن المسلمين فعلينا أن نقارع الخصم بنفس أسلحته ، وعلينا أن لا نكتفي بالإدانة والرفض والتسفيه ، لأن ذلك إذا لم يقترن بالحجة والبرهان يكون ضرره أكثر من نفعه ، ولا بد من قراءة مصادر العلمانيين ومراجعهم والاطلاع على أحدث ما يتبجحون به ، مع العلم بان أحدث ما يتبجحون به مرفوض في بيئته ، ومهجور في عقر داره . لقد قلت كما قال الدكتور عبد العزيز حمودة بان العلمانيين أو الحداثيين يحسنون فن العرض والتغليف ، يساعدهم على ذلك الاطلاع على اللغات الأجنبية التي تثري في نفس الوقت لغتهم العربية بسبب تفاعل اللغات ، وتراكم التراكيب والكلمات ، وتيسر النحت والاشتقاق الذي يتأتى بكثرة المتقابلات والمترادفات الحديثة والجديدة ، والتي تغري الجيل الجديد ، وتعزز ثقته بقدرة الخطاب العلماني على الإبداع والتجديد .

إننا في عصر تكون الغلبة فيه لمن يحسن الدعاية والإعلان في الغالب ، وعلينا أن لا نزدري ذلك وأن نوليه كثيراً من الاهتمام إلى جانب ما نملكه من جوهر نفيس ، وتراث عزيز، وحضارة باسقة . إن علماءنا السالفين لم يستهينوا بالأفكار الوافدة ، والفلسفات الغازية، بل تفاعلوا معها وأتقنوها حتى بزوا أهلها، وفاقوا أعلامها ، فنازلوهم عند ذلك منازلة الأقران، وصاولوهم مصاولة الشجعان فلم تمض سنوات قليلة حتى هُضمت العلوم المختلفة ثم أُعيد بناؤها من جديد بما يتلاءم مع مبادئ الإسلام ومثله العليا .

ونحن اليوم بحاجة إلى أن نمسك بالأفكار الجديدة من منابعها ، ونتابع ما آلت إليه تطبيقاتها في واقعها ، لكي نتمكن من رؤية حقيقية لأضرارها ومنافعها ، فإذا قال العلمانيون : اللسانيات أو الهرمينوطيقا أو الإنتربولوجيا أو غير ذلك ، فلا بد من وضع هذه الدعوات في عين الاعتبار، والبحث عن أصولها ، وقراءة أعلامها ، وسنكتشف دائماً أن الحق لا يُعدم من أنصار، وأن الباطل دائماً ينهار ، لأن الحق دائماً أبلج ، والباطل دائماً لجلج . وهذه هي وصيتي الأولى .

أما الوصية الثانية : فهي أنني أرى أن البحوث الأكاديمية الفلسفية في أقسام الدراسات الإسلامية تولي اهتماماً لدراسة التراث أكثر من اهتمامها بدراسة الواقع المعاصر ، وقد ترتب على ذلك أن تُركت الساحة للخطاب العلماني يسد الثغرة ، ويملأ الفراغ ، وكان لذلك انعكاسات خطيرة على الفكر والعلم والواقع ، وخصوصاً في استقطاب أعداد كبيرة من أنصاف المثقفين الذين تغريهم المناهج بسبب عدم استنادهم على قاعدة أصولية متينة . ولا يعني ذلك أنني أدعو إلى التقصير في دراسة التراث ، وإنما أدعو القائمين على توجيه الدراسات الأكاديمية إلى إقامة توازن بين الواقع والماضي ، ونسج وشائج تواصل بين دراسة التراث والواقع المعاصر بما فيه من أطروحات جديدة ، ومناهج حديثة . إن أكثر الأفكار الجديدة هي في حقيقتها ليست جديدة ، وإنما أفكار قديمة تصاغ بقوالب جديدة ، فلماذا لا نكون نحن هؤلاء الصُّياغ ،

لماذا نترك مهنة الصياغة لغيرنا مع أنها من أكثر المهن ثراءً وجلباً للأرباح .

إن ما أدعو إليه هو أن يكون الانطلاق من الواقع والحاضر إلى الماضي ، ولكن الذي يحصل هو أن الدراسات الإسلامية لا تنطلق حتى من الماضي إلى الحاضر ، وإنما تظل حبيسة الماضي دون أن تقيم أي صلة مع الحاضر والواقع المعاصر ، وهو ما يجعلنا غرباء عن عصرنا ، ويجعل غيرنا أكثر تآلفاً وتصالحاً ومودة معه ، وبالتالي قبولاً منه .

إن المشاريع العلمانية التي تطرح نفسها باسم الواقع والإنسان والمصلحة والمغزى يمكن أن تواجَه ببدائل إسلامية تنفي عنها الزغل والخبث ، وتستفيد من النافع والحسن . إن الإسلام ليس عقبة في وجه الواقع أو التطور وهو المعنى الذي يتضمنه قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ولكنه في الوقت نفسه لا يترك الواقع هملاً دون رعاية أو هداية . إن مساحة الواقع في الإسلام واسعة جداً ، وحرية الحركة له متاحة إلى تخوم بعيدة . ومرونة النصوص والأصول تفسح المجال لدفع الحرج والتواؤم مع تقلبات الأزمنة والأمكنة ، وتملك إجابات مريحة لكل الأسئلة التي قد تؤرق الإنسان . ولكن مع هذه السعة وهذه المرونة والحرية فهناك سياج يلفّ الإسلام به الواقع ، وهذا السياج هو الرحمة التي تعصم العقل وتحول دون الوقوع في هاوية الهوى والأنانية والنفعية .

إن الخطاب العلماني يريد أن يدمر هذا السياج – الدوغمائي بنظره – ليقتحم الغيب ، ويزحزح هذه الحدود والثوابت لأنه يطمح إلى معرفة ما وراء هذا السياج ، ولا يكتفي بالخبر الموثوق ، ويأبى إلا أن يقتحم هذا السياج ويرتع في الحمى ، ويتجاهل التجارب الإنسانية الطويلة الفاشلة في هذا المجال ، ومهمتنا نحن المسلمين ليس في دفعه إلى الهاوية ، وإنما في انتشاله منها كما علمنا نبينا المصطفى الرحمة المهداة للعالمين ﷺ . والله أعلم .

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين

والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

❁ آل أحمد " جلال آل أحمد " : الابتلاء بالتغرب – ترجمة وتقديم : إبراهيم الدسوقي شتا – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة ١٩٩٩ ، الترجمة أنجزت للطبعة الثانية الصادرة في إيران سنة ١٩٦٤ م

❁ الآمدي " الإمام سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي " ت : ٦٣١ هـ " :

- أبكار الأفكار في أصول الدين – تحقيق د. أحمد محمد المهدي – مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ٢٠٠٢ م .
- غاية المرام في علم الكلام – تحقيق د : حسن محمود عبد اللطيف الشافعي – المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ١٣٩١ هـ، ١٩٧١ م .

❁ إبراهيم " د زكريا إبراهيم " : مشكلات فلسفية – مشكلة الإنسان – مكتبة مصر د ، ط / د : ت .

❁ إحسيني " أ . عبد الإله إحسيني " : ضوابط السياسة الشرعية – بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا – جامعة الحسن الثاني المحمدية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – ابن مسيك – إشراف : د . عقى النهاري – ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠ م .

❁ أحمد " أ . نصري أحمد " : أراء الاستشراق الفرنسي في القرآن في القرنين التاسع عشر والعشرين دارسة نقدية – رسالة لنيل درجة الماجستير – جامعة الإسكندرية – كلية الآداب قسم اللغة العربية واللغات الشرقية – إشراف : د : الشحات السيد زغلول و د : ضحى عبد العزيز شيحة / ١٩٨٩ ؟ .

❁ أحمد " د . عاطف أحمد " : التوجه الإنساني – تحليل مفهومي مقال في مجلة النزعة الإنسانية في الفكر العربي – مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان القاهرة ١٩٩٩ .

❁ إخوان الصفاء وخلان الوفاء :- رسائل إخوان الصفاء – طبعة تراث العرب – بيروت ١٩٥٧ .

❁ أدونيس " علي أحمد سعيد " : الثابت والمتحول دار العودة – بيروت ط ٤ / ١٩٨٦ الجزء الثاني و ط ١٩٧٧ والجزء الأول ط ١٩٧٤ والجزء الثالث ١٩٧٩ .

❁ أركون " د . محمد أركون " :

- الإسلام أوربا الغرب – دار الساقي لندن – بيروت ط ١ / ١٩٩٥ .
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي .
- الفكر الإسلامي – قراءة علمية – المركز الثقافي العربي – بيروت الدار البيضاء - المركز الإنماء القومي – بيروت ط ٢ / ١٩٩٦ ترجمة هاشم صالح .
- الفكر الإسلامي – نقد واجتهاد – ترجمة هشم صالح – دار الساقي – بيروت ، لندن ط ٢ / ١٩٩٥ .
- الفكر العربي – ترجمة عادل العوا – سلسلة زدني علماً – مكتبة عويدات لبنان ط ٤ / ١٩٨٦ .
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني – ترجمة هاشم صالح – دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت – ط ١ / ٢٠٠١ م
- قضايا في نقد العقل الديني – ترجمة هاشم صالح – دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت ط ١ / ١٩٩٨

- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي – ترجمة هاشم صالح – دار الساقي – بيروت – لندن ط ١ / ١٩٩٣ .
- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر – دار الساقي – بيروت – لندن ط ١ / ١٩٩٧ .
- نافذة على الفكر – ترجمة صياح الجحيم – دار عطية للنشر / بيروت ط ١ / ١٩٩٦ .
- الإسلام والأخلاق والسياسة – ترجمة هاشم صالح – مركز الإنماء القومي – بيروت – باريس ١٩٩١ / ط١ .
- الإسلام والتاريخ والحداثة – ترجمة هاشم صالح – مجله الوحدة – المجلس القومي للثقافة العربية – الرباط عدد ١ / ١٩٨٩ .
- العلمنة والدين – دار الساقي ط ٢ / ١٩٩٣ بيروت .
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل سكويه والتوحيدي – ترجمة هاشم صالح – دار الساقي – بيروت لندن ط ١ / ١٩٩٧ .
- مجلة الكرمل عدد ٣٤ / ١٩٨٩ فصيلة تصدر عن الاتحاد العام للكتاب الصحفيين الفلسطينيين – مؤسسة بيسان للصحافة والنشر والتوزيع – قبرص .

❁ الإستانبولي " محمد مهدي الإستانبولي " : طه حسين في ميزان العلماء " الأدباء " المكتب الإسلامي – القاهرة ط ١ / ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م

❁ أسد " محمد أسد " : الطريق إلى مكة .

❁ الإسفراييني "أبو المظفر عماد الدين ت : ٤٧١ هـ " : التبصير في الدين – تعليق الشيخ زاهد الكوثري – مطبعة الأنوار ط ١ / ١٣٥٩ هـ ١٩٤٠ م .

❁ إسماعيل " شعبان إسماعيل " : نظرية النسخ في الشرائع السماوية – دار السلام للطباعة والنشر والترجمة ط ١ / ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م .

❁ الإسنوي " عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي ت : ٧٧٢ هـ " : التمهيد – تحقيق د. محمد حسن هيتو – مؤسسة الرسالة – بيروت ط ١ / ١٤٠٠ هـ .

❁ الأطرش " سالم الأطرش " : النص القرآني تاريخه عند بلاشار تحليلاً ونقداً – رسالة النيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية – إشراف د ، صالح الداسي – بجامعة الزيتونة – تونس – ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ ، المعهد الأعلى لأصول الدين .

❁ أغروس "روبرت أغروس" : العلم في منظوره الجديد – ترجمة – كمال خلايلي – عالم المعرفة الكويت عدد ١٣٤ .

❁ إقبال " محمد إقبال " : تجديد التفكير الديني في الإسلام – دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ط ٢ / ١٤١٢ هـ ٢٠٠٠ م ، ترجمة : عباس محمود .

❁ إليوت " ت ، س : " ملاحظات نحو تعريف الثقافة – ترجمة وتقديم : شكري محمد عياد – الهيئة المصرية العامة للكتاب – مكتبة الأسرة ٢٠٠١ / د : ط .

❁ أمين " أحمد أمين " : – قصة الفلسفة اليونانية بالاشتراك مع د . زكي نجيب محمود – دار الكتب المصرية – القاهرة ط ٢ / ١٩٣٥ .

❁ أمين " بكري شيخ أمين " : التعبير الفني في القرآن - دار الشروق ١٩٧٦ م .
❁ أمين " حسين أحمد أمين " :
- حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية - دار سعاد الصباح - الكويت - المقطم - القهرة ط ٣/ ١٩٩٢ .
- دليل المسلم الحزين - دار سعاد الصباح - الكوىت - المقطم القاهرة ط ٤ / ١٩٩٢ .
❁ أمين " قاسم أمين " : الأعمال الكاملة - تحقيق ودراسة " محمد عمارة - دار الشروق - القاهرة ط ٢ / ١٩٠٤ هـ ١٩٨٩م
❁ أنطون " فرح أنطون " : ابن رشد وفلسفته الدينية - إدارة الجامعة - الإسكندرية ١٩٠٣ / د ، ط
❁ أنطونيوس " جورج أنطونيوس " : يقظة العرب - دار العلم للملايين - بيروت ط ٨ / ١٩٨٧ .
❁ أومليل " علي أومليل " : في التراث والتجاوز المركز الثقافي العربي - بيروت - السار البيضاء ط ١ / ١٩٩٠ م .
❁ الإيجي " عقد الدين عبد الرحمن بن أحمد " ت : ٧٥٦ هـ : المواقف في علم الكلام - مكتبة المتنبي - القاهرة / د ، ت
❁ إيكو " أمبرتو إيكو " : التأويل بين السيميائيات والتفكيكية - ترجمة سعيد بنكراد - المركز الثقافي العربي بيروت - الدار البيضاء ط ١ / ٢٠٠٠ م
❁ إيلوار " رونالد إيلوار " : مدخل إلى اللسانيات - ترجمة ، بدر الدين القاسم - منشورات وزارة التعلىم العالي السورية مطبعة جامعة دمشق - ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م
❁ بارت " رولان بارت " :
- درس السيميولوجيا - ترجمة عبد السلام بن عبد العالي - دار توبقال - المغرب ط ٢ / ١٩٨٦ م
- نظرية النص - ترجمة محمد خير البقاعي - مجلة العرب والفكر العالمي عدد ٣/ ١٩٨٨ .
- لذة النص " ترجمة منذر عياشي - مركز الإنماء الحضاري - حلب - سوريا - ط ١ / ١٩٩٢ .
- هسهسة اللغة - ترجمة منذر عياشي - مركز الإنماء الحضاري - سوريا - حلب ط ١ / ١٩٩٩
❁ باروت " محمد جمال باروت " : الاجتهاد ، النص ، الواقع المصحة " بالإشتراك مع د : الريسوني - دار الفكر - دمشق - سلسلة حوارات القرن جديدي ط ١ / ٢٠٠٠ م .
❁ باشلار " ط غوستاف باشلار " : تكوين العقل العلمي - ترجمة د : خليل أحمد خلي - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط ٢ / ١٩٨٢ بيروت .
❁ الباقلاني "أبو بكر محمد بن الطيب " ت : ٤٠٣ هـ " :
- إعجاز القرآن - عالم الكتب - بيروت ط ١ / ١٩٩٨ ، ١٤٠٨ هـ .
- الإنصاف - تحقيق الشيخ زاهد الكوثري " ط ٣/ ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م .
- التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ضبطه وقدم له وعلق عليه: محمد محمود الخضري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة - دار الفكر العربي- ١٩٤٧ . ونسخة عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ط ١ / ١٩٨٧ .
- التقريب والإرشاد الصغير تحقيق د : عبد الحميد بن علي أبو زيد - مؤسسة الرسالة ١٤١٣ هـ

❁ باومر " فرانكلين ل باومر " :

- الفكر الأوربي الحديث وترجمة د : أحمد حمدي محمود – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧ / د. ط

- الفكر العلمي الجديد – ترجمة عادل العوا – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت ط ٢ / ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م

❁ بدوى " عبد الرحمن بدوي " :

- دفاع عن محمد – ترجمة كمال جاد الله – الدار العالمية للكتاب والنشر – القاهرة ١٩٩٩

- تاريخ الإلحاد في الإسلام – دار النهضة المصرية – القاهرة ١٩٤٥ .

- مناهج البحث العلمي - دار النهضة العربية ١٩٦٣ .

- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي – وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم بيروت – ١٩٨٢م ١٤٠٣ هـ .

❁ براون " ج ، ب براون " : تحليل الخطاب – ترجمة وتعليق د : محمد لطفي الزليطي د ، منير التريكي – مطابع جامعة الملك سعود – دار السعودية د ، ط / د / ت .

❁ برزوق " عبد الفتاح برزوق " : الأصول النظرية لفقه عمر بن الخطاب بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفقه والأصول – جامعة الحسن الثاني – المحمدية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ابن ريك – إشراف د : عقى الغاري ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ / ٢٠٠٠ م .

❁ بركة " عزت عبد المجيد أبو بركة " : العلمانية وموقف الإسلام منها – رسالة الماجستير – كلية أصول الدين ، الأزهر .

❁ البري " عبد الله خورشيد البري " : القرآن وعلونه في مصر – دار المعارف بمصر ١٩٦٩ / د ، ط .

❁ بريتون " كرين بريتون " : تشكيل العقل الحديث – ترجمة شوقي جلال – مكتبة الأسرة – القاهرة ٢٠٠١ .

❁ البصري " أبو الحسين محمد بن علي "ت : ٤٣٦" : المعتمد في أصول الفقه – دار الكتب العلمية بيروت – ط ١ / ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م .

❁ البعلبكي " منير البعلبكي " : قاموس المورد – دار العلم للملايين – بيروت ١٩٧٠ .

❁ البغدادي " أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي " ت : ٤٢٩ هـ : أصول الدين – دار زاهد القدسي / د ، ط / د ، ت .

❁ البكاري " صالح البكاري " : أبعاد الدين الاجتماعية – مجموعة مقالات لمجموعة مؤلفين – تعريب صالح البكري – الدار التونسية للنشر – سلسلة موافقات عدد ١٢ – تونس .

❁ بلتاجي "د. محمد حسن بلتاجي " :

- التفسير البياني للقصص القرآني بحث في مجلة أضواء الشريعة – كلية الشريعة – الرياض عدد ٦ / ١٣٥٢ هـ .

- مدخل إلى الدراسات القرآنية – مكتبة الشباب القاهرة ط ٣ / ١٩٩٥ .

- منهج عمر بن الخطاب في التشريع – مكتبة الشباب – القاهرة ط ٢ / ١٤١٨ هـ ١٩٩٨ م

❁ بلعيد " د : الصادق بلعيد " : القرآن والتشريع – مركز النشر الجامعي – تونس ١٩٩٩ / د ، ط

❁ البنا " جمال البنا " . – تثوير القرآن – دار الفكر الإسلامي – القاهرة د ، ط / د ، ت .

❁ البهي "د. محمد البهي" :

- العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق - طبعة القاهرة ١٩٧٦ .
- الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي - دار الفكر ط ٥ - بيروت ١٩٧٠ .
- الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر - طبعة بيروت ١٩٦٧ / د، ط .

❁ بوحديبة "د، عبد الوهاب بوحديبة" : لأفهم - فصول عن الدين والمجتمع - الدار التونسية للنشر - سلسلة موافقات العدد ٨ / ١٩٨٩ / د. ط .

❁ بلاشير "ريجيس بلاشير" : القرآن نزول ترجمته "تدوينه أثره - ترجمة: رضا سعادة - دار الكتاب اللبناني - بيروت ط١ / ١٩٧٤.

❁ بودستنيك "بودوستنيك وياخوت" : عرض موجز للمادية الديالكتيكية دار التقدم - موسكو .

❁ البوطي "د. محمد سعيد رمضان البوطي" .

- الإسلام والعصر - مناظرة مع د. طيب تيزيني - دار الفكر دمشق
- سلسلة حوارات القرن جديد ط ١ / ١٩٩٨ .
- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية - مؤسسة الرسالة بيروت ط ٦ / ١٤١٢ هـ ٢٠٠٠ م
- العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر ، كتاب جامعي - منشورات جامعة دمشق - كلية الشريعة .
- كبرى اليقينيات الكونية - دار الفكر - دمشق ط ٨ / ١٤٠٢ هـ.

❁ بوليتزر "جورج بوليتزر" : أصول الفلسفة الماركسية - تعريب شعبان بركات - المكتبة العصرية - بيروت - د، ت / د، ط .

❁ بيرك "جاك بيرك" : القرآن وعلم القراءة "منذر عياشي - تقديم د. محمود عكام - دار التنوير - بيروت ومركز الإنماء الحضاري حلب - سوريا ط ١ / ١٩٩٦ م

❁ البيروني "أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني ت : ٤٤٠ هـ" : تحقيق ما للهند من مقولة - طبعة عالم الكتب - بيروت ط ٢ / ١٤٠٣ / ١٩٨٣ م.

❁ تامر "عارف تامر" : - أربع رسائل إسماعيلية - تحقيق عارف تامر - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت .

❁ التفتازاني "مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ت ٧١٢ هـ" :

- شرح المقاصد - تحقيق د، عبد الرحمن عميرة عالم الكتب - بيروت ومكتبة الكليات الأزهرية ط ١ / ١٤٠٩ / ١٩٨٩ م .

❁ تورين "آلان تورين" :

- نقد الحداثة - ترجمة أنور مغيث - المجلس الأعلى للثقافة - ١٩٩٧ / د/ ط .

❁ تيزيني "د.طيب تيزيني" : الإسلام والعصر - مناظرة مع د. محمد سعيد رمضان البوطي "سلسلة حوارات القرن الجديد دار الفكر - دمشق ط ١ / ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م

❁ ابن تيمية "أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ت : ٧٢٨ هـ" :

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح - تحقيق السيد صبحي المدني مكتبة المدني - جدة دون بيانات أخرى .

- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم - جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية ط ١ / ١٤٠١، ١٩٨١ م.
- مقدمة في أصول التفسير - تحقيق محمود محمد محمود نصار - مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة د.ط / د.ت.

❁ الثعالبي " عبد العزيز التعالبي ١٨٧٤، ١٩٤٤م " : روح التحرر في القرآن - دار الغرب الإسلامي ط ١ / ١٩٨٥ ترجمة : حمادي الساحلي - الكتاب في أصله باللغة الفرنسية.

❁ الجابري " د. محمد عابد الجابري " :
- بنية العقل العربي " المركز الثقافي العربي - المركز الثقافي العربي - بيروت - ط ٢ / ١٩٩١ وأيضاً ط ١ / ١٩٨٦ لنفس الناشر.
- التراث والحداثة - المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ط ١ / ١٩٩١.
- تكوين العقل العربي - المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ط ٤ / ١٩٩١.
- حوار المشرق والمغرب - بالإشتراك مع عابد الجابري - مكتبة مدبولي ط ١ / ١٩٩٠ القاهرة.
- الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد - تقديم ودراسة الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ط ١ / ١٩٩٨.
- نحن والتراث، المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ط ٤ / ١٩٨٥.
- وجهة نظر - مركز دراسات الوحدة العربية ط ٢ / ١٩٩٤ بيروت
- الخطاب العربي المعاصر - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ط ٤ / ١٩٩٢.

❁ الجاحظ " أبو عثمان عمر بن بحر " ت ٢٥٥ هـ " :
- الحيوان - تحقيق عبد السلام هارون - دار الجيل - بيروت ١٤١٦ هـ-١٩٩٦.
- المختار في الرد على النصارى - تحقيق ودراسة د، محمد عبد الله الشرقاوي - دار الصحوة القاهرة ط ١ / ١٤٠٥، ١٩٨٤ م.

❁ جاد " د. أحمد جاد " : فلسفة المشروع الحضاري - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة.

❁ جاكبسون " ليونارد جاكيسون " : بؤس البنيوية - ترجمة ثائر ديب - منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق ٢٠٠١ / د، ط.

❁ الجبرتي " عبد الرحمن بن حسن ت :١٨٣٣م " : عجائب الآثار في التراجم والأخبار - دار الجيل -بيروت.

❁ جبريل " د. مبروكة الشريف جبريل " : الخطاب النقدي في المشروع النهضوي العربي، العروي والجابري نموذجاً - دكتوراة في شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس - جامعة محمد الخامس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط ١٩٩٧.

❁ جب " هاملتون جب " : الاتجاهات الحديثة في الإسلام - ترجمة كامل سليمان - دار الحياة ١٩٥٤ م.

❁ الجرجاني " علي بن محمد ين علي الجرجاني ت : ٨١٦ هـ " : التعريفات - حققه وقدم له إبراهيم الأبياري - دار الريان للتراث - القاهرة د / ت / د / ط.

❁ جعيط " د. هشام جعيط " : الوحي والقرآن والنبوة - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت ط ١ / ١٩٩٩.

❁ الجندي "أ. أنور الجندي":
- من سقوط الخلافة إلى مولد الصحوة - بيت الحكمة - القاهرة د، ط / د، ت
- سقوط نظرية دارون دار الاعتصام د. ت / د. ط.
❁ الجويني "عبد الملك بن عبد الله الجويني ت: ٤٧٨ هـ":
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - مؤسسة الكتب الثقافية - تحقيق أسعد تميم ط ١ / ١٤٠٥هـ ط ١٩٨٥ وطبعة الخانجي بمصر ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠.
- البرهان - تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب - دار الوفاء - المنصورة ط٤ / ١٩٩٧.
- النظامية - تحقيق محمد زاهد الكوثري - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة ١٩٩٢.
❁ حاج حمد "أبو القاسم حاج حمد":
- العالمية الإسلامية الثانية - دار المسيرة - بيروت ١٣٩٩ هـ د، ط وأيضاً: طبعة دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ط ٢ / ١٩٩٦.
- منهجية القرآن المعرفية وأسلمة العلوم - المعهد العالمي للفكر الإسلامي د، ط.
❁ حب الله "الشيخ علي حب الله": قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر - دار المحجة البيضاء - دار الرسول الأكرم - لبنان ط ١ / ١٤١٩ هـ ١٩٩٨.
❁ الحجر "د. السيد رزق الحجر":
- ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي - الدار السعودية للنشر والتوزيع ط ١ / ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤.
- مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي - دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٤١٠ / ١٩٩٠م.
- مدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر - مطبعة العمرانية للأوفست - الجيزة - ط ٣ / ٢٠٠٠ م.
- اضمحلال المشروع العلماني للنهضة - بحث مقدم ومنشور في كتاب المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية "الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة" - كلية دار العلوم - ٢٠٠١ م.
❁ حجي "د. طارق حجي": الثقافة أولاً وأخيراً - مكتبة الأسرة - القاهرة ٢٠٠٠ م طبعة خاصة - مكتبة الأسرة بالتعاون مع دار المعارف.
❁ الحداد "الطاهر الحداد": إمرأتنا في الشريعة والمجتمع - الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٢ / ط ٢.
❁ حرب "علي حرب":
- الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة - المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ط ١ / ١٩٩٥.
- نقد الحقيقة - المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ط ١ / ١٩٩٣.
- نقد النص - المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ط ١ / ١٩٩٣.
❁ ابن حزم "علي بن أحمد ابن حزم ت: ٤٥٦ هـ":
- الفصل في الملل والأهواء والنحل - تحقيق د، محمد إبراهيم نصر - عبد الرحمن عميرة - دار الجيل - بيروت

- الإحكام في أصول الأحكام – دار الكتب العلمية – بيروت ط ١ / ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م .

❁ حسن " د. حسن إبراهيم حسن " : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ط ٧ / ١٩٦٤ .

❁ حسنين " السيد عي أبو طالب حسنين " : التأويل في مصر في الفكر المعاصر – رسالة دكتوراة – كلية أصول الدين – قسم العقيدة والفلسفة – جامعة الأزهر – إشراف د . أحمد طلعت محمد السيد الغنام .

❁ حسين " د. طه حسين " :

- في الشعر الجاهلي دار المعارف للطباعة والنشر – سوسة – تونس ط ٣ / ٢٠٠٠ م
- مستقبل الثقافة في مصر – طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٩٣ / د.ط .
- الفتنة الكبرى – ط ٩ ، دار المعارف – القاهرة د. ت .

❁ الحفني " عبد المنعم الحفني " : المعجم الفلسفي – الدار الشرقية – القاهرة ط ١ / ١٤١٠هـ ١٩٩٠ .

❁ حللي " أ. عبد الرحمن حللي " :

– حرية الاعتقاد في القرآن الكريم – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ط ١ / ٢٠٠١ م

– استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام – قراءة كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي – مجلة الحياة الثقافية عدد ١٢٩ نوفمبر تونس ٢٠٠١ م .

❁ حمادي " إدريس حمادي " : المنهج الأصولي في فقه الخطاب – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ط ١ / ١٩٩٨ .

❁ حمودة " د. عبد العزيز حمودة " :

- المرايا المقعرة – عالم المعرفة – الكويت ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ .
- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك – عالم المعرفة – الكويت – ١٩٩٨ م .

❁ حنفي "د. حسن حنفي" :

- التراث والتجديد – طبعة الإنجلو المصرية ط ٣ / ١٩٨٧ .
- حوار المشرق والمغرب – بالإشتراك مع عابد الجابري – مكتبة مدبولي ط ١ / ١٩٩٠ القاهرة .
- في فكرنا المعاصر – دار التنوير – بيروت – ط٢ / ١٩٨٣ .
- مقدمته لرسالة سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة– الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر د، ط / د،ت.
- دراسات إسلامية – دار التنوير – بيروت ط ١ / ١٩٨٢ .
- هموم الفكر والوطن – دار قباء – القاهرة – ١٩٩٦ .
- من العقيدة إلى الثورة – مدبولي – القاهرة . د، ت / د ، ط

❁ الحوالي "د. سفر الحوالي" : العلمانية دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع – مكة المكرمة ط ١ / ١٩٨٢ م / ١٤٠٢ هـ وهي في أساسها رسالة ماجستير في كلية أصول الدين بإشراف د ، محمد قطب .

❁ حيون " القاضي النعمان بن محمد " ٣٦٣ هـ" :

- أساس التأويل – تحقيق وتقديم : عارف تامر دار الثقافة – بيروت – لبنان د ، ط / د/ ت .

- دعائم الإسلام – تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي – دار المعارف بمصر – ١٣٨٣هـ ١٩٦٣ د، ط
❁ خان " وحيد الدين خان " :
- حكمة الدين – ترجمة : ظفر الإسلام خان – المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة ط ١ / ١٩٧٣ .
- واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام – ترجمة د. سمير عبد الحميد إبراهيم – دار الصحوة – القاهرة – ط ١ / ١٤٠٥ هـ ١٩٨٤م .
❁ الخزرجي " أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد أبو عبيدة الخزرجي ت : ٥٨٢ هـ " : مقامع هامات الصلبان ومواقع روضات الإيمان – حققه الدكتور محمد شامة نشره تحت عنوان – بين الإسلام والمسيحية – مكتبة وهبة القاهرة د ، ط .
❁ الخطيب " عبد الكريم الخطيب " : القصص القرآني في منطوقه ومفهومه " دار الفكر العربي ١٩٧٤ .
❁ الخطيب " د ، محمد أحمد الخطيب " : الحركات الباطنية في العالم الإسلامي – مكتبة الأقصى – عمان – الأردن – عالم الكتب – الرياض – ط ٢ / ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م .
❁ الخطيب " علي أحمد الخطيب " : عمر بن الخطاب حياته، علمه، أدبه – عالم الكتب – بيروت ط ١ ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ .
❁ ابن خلدون " عبد الرحمن ابن خلدون ت : ٨٠٨ هـ " : مقدمة ابن خلدون – دار الكتب العلمية – بيروت ط ١/ ١٤١٣، ١٩٩٣ م .
❁ خلف الله " د. محمد أحمد خلف الله " :
- الفن القصصي في القرآن الكريم – مكتبة الإنجلو المصرية – القاهرة ط ٣/ ١٩٦٥ .
- مفاهيم قرآنية – عالم المعرفة – الكويت – ١٩٨٤ عدد ٧٩ .
❁ خلوف " أنور خلوف " : القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي – دار حوران للطباعة والنشر – دمشق – سوريا ط ١ / ١٩٩٧ .
❁ خليل "د. عماد الدين خليل " : تهافت العلمانية – مؤسسة الرسالة ط ٦ / ١٤٠٧ هـ ١٩٨٦ م .
❁ خليل " د. خليل أحمد خليل " : مضمون الأسطورة في الفكر العربي – دا رالطليعة – بيروت .
❁ الخولي " د. أمين الخولي " :
- دائرة المعارف الإسلامية – مادة تفسير مترجمة عن الإنجليزية والفرنسية ترجمها أحمد الشناوي وإبراهيم زكي خورشيد زعبد الحميد يونس – دار المعرفة – بيروت د.ط / د. ت .
- مقدمته لرسالة الفن القصصي لمحمد أحمد خلف الله – مكتبة الإنجلو المصرية – القاهرة ط ٣/ ١٩٦٥
- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير – الهيئة المصرية العمة للكتاب ١٩٩٥ / د. ت .
❁ الخولي " أ. زكريا حبيب الخولي " : منهج يحيى بن سلام في التفسير – أطروحة معدة لنيل درجة الماجستير – كلية دار العلوم – قسم الشريعة الإسلامية – إشراف د . محمد إبراهيم شريف ٢٠٠١ م

❁ الخيون " رشيد الخيون " : جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ - منشورات الجمل - كولونيا ألمانيا ط ١ / ٢٠٠٠ م

❁ داونز " روبرت داونز " : كتب غيرت العالم - ترجمة أمين سلامة طبعة ١٩٧٧ .

❁ دراز " الشيخ عبد الله دراز " :

- الدين - دار القلم - الكويت ١٩٩٠ / ١٤١هـ / د ، ط

- النبأ العظيم ، تخريج وتعليق عبد الحميد أحمد الدخاخني - دار المرابطين - الإسكندرية - دار طيبة - الرياض في ط ١ / ١٤١٧ هـ ١٩٩٧ م

❁ الدسوقي " د.محمد الدسوقي " : مناهج البحث - دار الأوزاعي - القاهرة ط ١ / ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م

❁ الدقاق " عمر الدقاق " : عنادل مهاجرة - منشورات اتحاد الكتاب العربي دمشق ١٩٧٢ .

❁ الدمشقي " القس يوحنا الدمشقي " : الهرطقة المائة - بيروت ١٩٩٧ ، بدون أي بيانات أخرى .

❁ دونورو ا ، وألبير بايه : من العلمنة إلى الفكر الحر - ترجمة : عاطف علي - دار الطليعة بيروت ط ١ / ١٩٨٦ .

❁ ديدات " الشيخ أحمد ديدات " :

- عتاد الجهاد - خلاصة خمسين عاماً من البحث عن الحقيقة - ترجمة علي الجوهري - دار الفضيلة .

- مناظرتان في استكهولم بين الشيخ ديدات وكبير قساوسة السويد ستانلي شوبيرج - ترجمة علي الجوهري - دار الفضيلة .

❁ ديكارت " رينيه ديكارت " :

- تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى - ترجمة : كمال الحاج - منشورتات عديدات - بيروت - باريس ط ٤ / ١٩٨٨ .

- مقال عن المنهج - ترجمة : محمود محمد الخضيري - الهيئة العامة للكتاب ط ٣ / ١٩٨٥ .

❁ ديورانت " ول ديورانت " : قصة الفلسفة - ترجمة : د . فتح الله محمد المشعشع - مكتبة المعارف - بيروت ط ٦ / د ، ت .

❁ الذهبي " محمد حسين الذهبي " : الاتجاهات المنحرفة في التفسير .

❁ الرازي " الإمام فخر الدين الرازي محمد بن عمر ت : ٦٠٦ هـ " :

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - دار الكتاب العربي ط ١/ ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ والحسينية بمصر ١٣٢٣ هـ .

- المحصول في أصول الفقه - تحقيق طه جابر العلواني - لجنة البحوث والتأليف - السعودية ط ١/ ١٩٧٩ .

- الأربعين - تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ط ١ / ١٤٠٦ هـ .

- التفسير الكبير أو " مفاتح الغيب " - دار الفكر - بيروت .

❁ راندال " جون هرمان راندال " : تكوين العقل الحديث - ترجمة د . جورج طعمة - مراجعة برهان دجاني - دار الثقافة بيروت ط ٢ / ١٩٦٥ .

❁ رايت " وليم كلي رايت " : - تاريخ الفلسفة الحديثة - ترجمه : محمد سيد أحمد - مراجعة إمام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة ٢٠٠١ / د/ ط .

❁ رايلي " كافين رايلي " : الغرب والعالم – ترجمة د : عبد الوهاب المسيري د ، هدى عبد السميع حجازي ومراجعة فؤاد زكريا – عالم المعرفة – الكويت .

❁ الربيعو " تركي علي الربيعو " :

- الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة – المركز الثقافي العربي بيروت الدار البيضاء ط ١ / ١٩٩٢
- العنف والجنس والمقدس – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ط ٢ / ١٩٩٥ .

❁ الرحمن " د. فضل الرحمن " : الإسلام وضرورة التحديث – دار الساقي – بيروت – لندن ط ١ / ١٩٩٣ .

❁ رسل " برتراند رسل " :

- تاريخ الفلسفة الغربية – ترجمة محمد فتحي الشنيطي – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧/ د.ط .
- حكمة الغرب – ترجمة فؤاد زكريا – عالم المعرفة الكويت عدد ٧٢ .

❁ ابن رشد " محمد بن أحمد " ت : ٥٩٥ هـ " :

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " تحقيق د ، محمد عمارة – دار المعارف القاهرة ط ٢ / ١٩٨٣
- مناهج الأدلة – تحقيق محمد قاسم مكتبة الإنجلو المصرية – القاهرة ط ٢ / د ، ت ونسخة : محمد عبد الجابري بعنوان الكشف عن مناهج الأدلة " مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط ١ / ١٩٩٨
- تهافت التهافت " تحقيق سليمان دنيا – دار المعارف ط ٣ / د ، ت القاهرة .

❁ الرشيد " د. عماد الرشيد " : أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص – أطروحة دكتوراه – جامعة دمشق – كلية الشريعة – إشراف د . نور الدين عتر ١٤١٩ هـ ١٩٩٩ م .

❁ رمضان " رمضان بن رمضان " : خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن – شهادة الكفاءة في البحث – قسم العربية – جامعة تونس الأولى ، كلية الآداب بممنوبة إشراف ، عبد المجيد الشرفي ١٩٩١ م .

❁ روزا " القس دي روزا " : التاريخ الأسود للكنيسة – الدار المصرية للنشر والتوزيع – قبرص – نيقوسيا ط ١ / ١٤١٥ هـ ١٩٩٤ م .

❁ روستو فدوني " موسى جار الله روستو فدوني " : تاريخ القرآن والمصاحف – المطبعة الإسلامية في بترسبورغ لصاحبها إلياس ميرزا البوراغاني القريمي ١٣٢٣ هـ ربيع الأول د . ط ودون مكان للنشر .

❁ الرويلي " ميجان الرويلي " : دليل الناقد الأدبي – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ط ٢ / ٢٠٠٠ م بالاشتراك مع سعد البازعي .

❁ الريسوني "د. أحمد الريسوني " :

- الاجتهاد ، النص ، الواقع ، المصلحة مناظرة مع محمد جمال باروت – دار الفكر – دمشق – سلسلة حوارات لقرن جديد ط ١ / ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠ م .
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي – دار الكلمة – مصر ط ١ / ١٤١٨ هـ ١٩٩٧ .

❁ ريكور " بول ريكور " :

- من النص إلى الفعل - ترجمة : محمد برادة ، حسان بورقية - عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية - القاهرة ط ١ / ٢٠٠١ م .

- إشكالية ثنائية المعنى مقال في مجلة الهرمينوطيقا والتأويل تصدر عن ألف في الجامعة الأمريكية بالقاهرة - ترجمة فريال جبوري غزول .

❁ رينان " إرنست رينان " : ابن رشد والرشدية - ترجمة : عادل زعيتر - دار إحياء الكتب العربية عادل زعيتر - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة ١٩٥٧ / د ، ط .

❁ الزرقاني " الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني " : مناهل العرفان - دار الفكر - بيروت ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ ط ٣ .

❁ الزركشي " بدر الدين محمد بن بهاء بن عبد الله الشافعي الزركشي ت : ٧٩٤ هـ " :

- البحر المحيط في أصول الفقه - دار الصخرة - مصر ط ٢ / ١٤١٣ هـ ١٩٩٢ م .

- البرهان في علوم القرآن - دار المعرفة - بيروت ط ٣ / ١٩٧٢ .

- تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع ، تحقيق د. سيد عبد العزيز ود. عبد الله ربيع - مكتبة قرطبة - مصر - ط ١ / ١٩٩٨ م .

❁ زقزوق " محمود حمدي زقزوق " : مقال له في قراءات ابن رشد " راجع : مجموعة من المؤلفين " .

❁ زكريا " د. فؤاد زكريا " : نيتشة - دار المعارف القاهرة ١٩٥٦ / د ، ط .

❁ الزمخشري " الإمام محمود بن عمر ت ٩٨٠ هـ " : الكشاف - دار الريان للتراث - القاهرة - دار الكتاب العربي - بيروت ط ٣ / ١٤٠٧ - ١٩٨٧ م ، رتبه وضبطه وصححه : مصطفى حسين أحمد - وطبعة الحلبي ١٩٤٨م .

❁ زهرة " الشيخ محمد أبو زهرة " : الديانات القديمة - دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٩١ م .

❁ زيادة " معن زيادة " : الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - بيروت ط ١ / ١٩٨٨ .

❁ زيد " د. مصطفى زيد " : النسخ في القرآن الكريم - دار الفكر العربي ط ١ / ١٣٨٢ هـ و١٩٦٣ م .

❁ أبو زيد " د . نصر حامد أبو زيد " :

- الاتجاه العقلي في التفسير - المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ط ٣ / ١٩٩٦ .

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل - المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ط ٤ / ١٩٩٦

- الإمام الشافعي وتأسيس " الأيديولوجية الوسطية " دار سينا - القاهرة ٣ / ١٩٩٢ .

- الخطاب والتأويل - المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ط ١ / ٢٠٠٠ م

- مجلة العربي عدد ٤٥٠ / ١٩٩٦ .

- فلسفة التأويل - المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ط ٣ / ١٩٩٦ .

- مفهوم النص - الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٣ د . ط

- النص ، السلطة ، الحقيقة - المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء ط ١ / ١٩٩٥

- نقد الخطاب الديني - مكتبة مدبولي - القاهرة ط ٣ / ١٩٩٥ .

❁ زيما " بييرف . زيما " : التفكيكية دراسة نقدية – تعريب : أسامة الحاج – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت – ط ١ / ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م .

❁ زيهر " جولد زيهر " : مذاهب التفسير الإسلامي – ترجمة د ، عبد الحليم الفحار – مكتبة الخانجي بمصر – مكتبة المثنى ببغداد ١٣٧٤ / ١٩٥٥ م .

❁ سارتر " جان بول سارتر " :

- سيرتي الذاتية – ترجمة سهيل إدريس – دار الآداب – بيروت ط ١ / ١٩٦٤ .
- قضايا الماركسية – ترجمة : جورج طرابيشي – منشورات دار الآداب – بيروت ط ١ / ١٩٦٥

❁ السبكي " علي بن عبد الكافي السبكي ت : ٧٥٦ هـ " : الإبهاج – تحقيق نخبة من العلماء – دار الكتب العلمية بيروت – ط ١ / ١٤٠٤ هـ .

❁ سبينوزا " باروخ سبينوزا " : رسالة في اللاهوت والسياسة – ترجمة وتقديم د . حسن حنفي – مراجعة : فؤاد زكريا – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر د ، ط / د ، ت .

❁ ستروسن : الدلالة وقيمة الصدق مقال ضمن المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث . راجع مجموعة مؤلفين .

❁ ابن سينا " الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله ت : ٤٢٨ هـ " : رسالة في الفعل ولانفعال وأقسامهما مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ط ١ / ١٣٥٣ هـ .

❁ ستيس " د. ولتر ستيس " : الدين والعقل الحديث ترجمة وتعليق وتقديم أ ، د إمام عبد الفتاح إمام – مكتبة مدبولي ط ١ / ١٩٩٨ .

❁ السعداوي " نوال السعداوي " : المرأة والدين والأخلاق – مناظرة مع د . هبة رؤوف عزت – دار الفكر – دمشق – سلسلة حوارات القرن الجديد ط ١ / ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م .

❁ السعيداني " خالد السعيداني " : إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر " نتاج محمد أركون نموذجاً – بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية – الجامعة التونسية – جامعة الزيتونة – المعهد الأعلى لأصول الدين ١٩٩٨ م ١٤١٩ هـ

❁ السعيد " د . رفعت السعيد " : العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم – الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع د مشق ط ١ / ٢٠٠١ م .

❁ سعيد " حبيب سعيد " : أديان العالم – دار التأليف والنشر – الكنيسة الأسقفية بالقاهرة .

❁ سلفان " ج ، م ، ن . سلفان " : آفاق العلم – ترجمة د ، محمد بدران – عبد الحميد حمدي مرسي – المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٤٦ / د ، ط

❁ السليني " د. نائلة السليني " : تاريخية التفسير القرآني – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ط ١ / ٢٠٠٢ م وهي في أصلها رسالة دكتوراه في كلية الآداب بمنوبة – تونس .

❁ سوسير " فرديناند دي سوسير " : دروس في الألسنية العامة – ترجمة : صالح الفرماوي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة الدار العربية للكتاب ليبيا طرابلس وتونس ١٩٨٥ .

❁ سيبويه : الكتاب الهيئة المصرية للكتاب ب ١٩٧٧ وطبعة بيروت دار القلم - تحقيق عبد السلام هارون ١٩٦٦م.

❁ السيوطي " الحافظ جلال الدين عبد الرحمن " ٨٤٩ - ٩١١ هـ " :

- المزهر - تحقيق جاد المولى - البابي الحلبي مصر ط ٣.
- الإتقان في علوم القرآن دار ابن كثير - دمشق ط ٤ / ١٤٢٠ ، ٢٠٠٠ تقديم وتعليق د ، مصطفى ديب البغ.
- لباب النقول في أسباب النزول بهامش تفسير الجلالين.

❁ شازار " زالمان شازار " : تاريخ نقد العهد القديم ، ترجمة : أحمد محمد هويدي - تقديم ومراجعة : محمد خليفة حسن - المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠ م / د ، ط.

❁ الشاطبي "الإمام إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي أبو إسحاق الشاطبي ت : ٧٩٠ هـ :

- الموافقات في أصول الشريعة - شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز - دار المعرفة - بيروت ط ١ / ١٤١٥ هـ ١٩٩٤م.
- الاعتصام - حققه الشيخ رشيد رضا - مطبعة المنار بمصر ١٣٣٢ هـ.

❁ الشافعي " الإمام محمد بن إدريس الشافعي ت : ٢٠٤ هـ " : الرسالة - تحقيق أحمد شاكر - القاهرة ١٩٣٩م.

❁ الشافعي " د. حسن محمد عبد اللطيف الشافعي " : المدخل إلى دراسة علم الكلام " مكتبة وهبة - القاهرة ط ٢ / ١٤١٠ هـ

❁ شافعي " منصور أبو شافعي " : مركسة الإسلام - نهضة مصر - سلسلة في التنوير الإسلامي ط ١ / ١٩٩٩ م القاهرة.

❁ شحرور " المهندس محمد شحرور " :

- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي - الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع - سوريا - دمشق ط ١ / ٢٠٠٠ م
- الكتاب القرآن قراءة معاصرة " دار الأهالي - دمشق - دار سينا القاهرة ط ١ / ١٩٩٢.
- الإسلام والإيمان - دار الأهالي دمشق - ط١ / ١٩٩٦.

❁ الشرفي " د. عبد المجيد الشرفي " :

- تنزيل القرآن وتأيله - بحث في مجلة الحياة الثقافية عدد ٥٦ / ١٩٩٠ م.
- لبنات - دار الجنوب للنشر - تونس ١٩٩٤ / د. ط.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ - دار الطليعة والنشر - بيروت ط ١ / ٢٠٠١ م.
- الإسلام والحداثة - الدار التونسية للنشر ط ٢ / ١٩٩١ ، تونس.
- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تونس - الدار التونسية للنشر تونس - المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر ١٩٨٦.

❁ الشرقاوي " د. محمد عبد الله الشرقاوي " :

- في مقارنة الأديان بحوث ودراسات - دار الجيل - بيروت مكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة ط ٢ / ١٤١٠ هـ ١٩٩٠ م

- دراسات في الملل والنحل – دار الفكر العربي ط ١ / ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ م .

❁ شريعتي " علي شريعتي " :

- العودة إلى الذات – ترجمة : د. إبراهيم الدسوقي شتا – الزهراء للإعلام العربي . القاهرة ط ٢ / ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م

- الحجاب – ترجمة : هاجر القحطاني – مراجعة د : محمد عدنان سالم – دار الفكر – دمشق ط ١ / ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م

❁ شمس الدين " الشيخ محمد مهدي شمس الدين " : العلمانية – المركز الإسلامي للدراسات والأبحاث ودار التوجيه الإسلامي – بيروت ط ١ / ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م .

❁ أبو شهبة "الشيخ محمد أبو شهبة" : المدخل لدراسة القرآن الكريم – مكتبة السنة – ط ١ / ١٤١٢ هـ ١٩٩٢م.

❁ الشهرستاني " محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ت : ٥٤٨ هـ " :

- الملل والنحل – تحقيق محمد سيد الكيلاني – دار صعب – بيروت ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م

- نهاية الأقدام – تحرير وتصحيح الفرد جيوم – مكتبة زهران – بدون بيانات أخرى .

❁ الشوكاني " محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت : ١٢٥٠ هـ " :

- إرشاد الفحول – تحقيق محمد سعيد البدري أبو مصعب دار الفكر – بيروت ط ١ / ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م

❁ شيخو "الأب لويس شيخو": الآداب العربية في القرن التاسع عشر – بيروت مطبعة الآباء اليسوعيين ١٩٢٦ .

❁ صالح " هاشم صالح " : هوامشه على مؤلفات أركون التي قام بترجمتها من الفرنسية إلى العربية –

❁ صليبا " د. جميل صليبا " : المعجم الفلسفي – دار الكتاب اللبناني بيروت ودار الكتاب المصري القاهرة ١٩٧٨ / د.ط .

❁ الصيداوي " د . يوسف الصيداوي " : بيضة الديك – نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن – المطبعة التعاونية – دمشق د ، ت / د ، ط .

❁ ضاهر " د. عادل ضاهر " : الأسس الفلسفية للعلمانية – دار الساقي – بيروت – ط ٢ / ١٩٩٨ م .

❁ الطالبي " د. محمد الطالبي " :

- عيال الله – دار سراس للنشر – تونس ط ٢ / ١٩٩٢ .

- أمة الوسط – الإسلام وتحديات المعاصرة – دار سراس للنشر – تونس ١٩٩٦ / د ، ط .

❁ طرابيشي "د. جورج طرابيشي" :

- إشكاليات العقل العربي – دار الساقي – بيروت ط ١ / ١٩٨٨ م .

- المثقفون العرب والتراث – رياض الريس للكتب والنشر ط ١ / ١٩٩١ م لندن .

- نظرية العقل – دار الساقي ط ٢ / ١٩٩٩ بيروت .

❁ طه " محمود محمد طه " : الرسالة الثانية من الإسلام – أم درمان – السودان ط ٤ / ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م دار الطبعة الأولى صدرت منه سنة ١٩٦٧ م .

❀ الطهطاوي " رفاعة رفعت الطهطاوي " :

- تخليص الإبريز في تلخيص باريز – طبعة التنوير – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ .
- الأعمال الكاملة – تحقيق د . محمد عمارة – طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ١٩٧٣ .

❀ الطوفي " سليمان بن عبد القوي نجم الدين الطوفي ت : ٧١٦ هـ" :

- رسالة في رعاية المصلحة تحقيق د . أحمد عبد الرحمن السايح الدار المصرية اللبنانية ط ١ / ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م .
- الإكسير في التفسير – حققه د . عبد القادر حسين – مكتبة الآداب – القاهرة ط ٢ / د . ت .

❀ ابن عاشور " الطاهر بن عاشور" : مقاصد الشريعة الإسلامية من الشركة التونسية للتوزيع والنشر – تونس والشركة الوطنية للكتاب الجزائري د ، ت / د ، ت .

❀ عباس " د. فضل حسن عباس " : قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية – دار الفكر – عمان – الأردن ط ١ الدار الفتح / ١٤٢١ هـ ١٩٠٠ م

❀ عبد الباقي " د. جلال الدين محمد عبد الباقي " : مناقشة آراء جول زيهر في تفسير القرآن الكريم – رسالة دكتوراه – جامعة الأزهر – كلية أصول الدين – القاهرة ، إشراف " أحمد السيد الكومي ١٩٧٨ م " .

❀ عبد الجبار " القاضي عماد الدين أبي الحسن بن أحمد ت : ٤١٥ هـ " :

- تنزيه القرآن عن المطاعن – دار النهضة الحديثة – بيروت – لبنان د . ت .
- المغني في أبواب التوحيد والعدل – تحقيق نخبة من العلماء – مراجعة د . إبراهيم مدكور – إشراف د. طه حسين – المدرسة المصرية العامة للتأليف والنشر الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- رسائل العدل والتوحيد – تحقيق د . محمد عمارة – دار الهلال ١٩٧١ .
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – تحقيق فؤاد السيد – الدار التونسية للنشر – ١٩٧٤ .
- شرح الأصول الخمسة – تحقيق د ، عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة ط ٣ / ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م
- تثبيت دلائل النبوة – تحقيق د ، عبد الكريم عثمان – دار العروبة للطباعة والنشر – بيروت

❀ عبد الحميد " محمود محمد عبد الحميد " : مذهب التأويل عن الشيعة الباطنية – رسالة دكتوراه – كلية دار العلوم رقم ٦٦

❀ عبد الرحمن " د . عائشة عبد الرحمن " بنت الشاطئ " : التفسير البياني للقرآن – دار المعارف بمصر – ط ٥ / ١٩٧٧ .

❀ عبد الرحمن " د . طه عبد الرحمن " : تجديد المنهج في تقويم التراث – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ط ٢ / د ، ت .

❀ عبد الرحمن " عبد الهادي عبد الرحمن " : سلطة النص – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ط ١ / ١٩٩٣ .

❀ عبد الغفار " د. السيد أحمد عبد الغفار " : التأويل وصلته باللغة – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٩٥ / د ، ط .

❁ عبد الكريم " خليل عبد الكريم " : شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة – سينا للنشر – القاهرة – ط ١ / ١٩٩٧ .

- مجتمع يثرب – سينا للنشر – القاهرة ط ١ / ١٩٩٧ .

❁ عبد الله " د. صلاح يعقوب يوسف عبد الله " : العلمانيون والقرآن رسالة دكتوراه–كلية أصول للدين بالقاهرة – قسم التفسير وعلوم القرآن – إشراف د ، إبراهيم عبد الرحمن محمد خليفة ١٤٢٠ / ١٩٩٩ م .

❁ عبده " الأستاذ الإمام محمد عبده " :

- رسالة التوحيد – دار الكتب العلمية – بيروت ط ١ / ١٤٠٦، ١٩٨٦ .

- الأعمال الكاملة – تحقيق د ، محمد عمارة – نسخة دار الشروق ط١ / ١٩٩٣ .

❁ العراقي " د.عاطف العراقي " : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد – دار المعارف – القاهرة ط ٤ / ١٩٨٤ م .

❁ ابن العربي " أبو بكر محمد بن عبد الله ت : ٥٤٣ هـ " : قانون التأويل – دراسة وتحقيق محمد السليماني – دار القبلة للثقافة الإسلامية – جدة – مؤسسة علوم القرآن بيروت ط ١ / ١٤٠٣ هـ ١٩٨٠ م .

❁ عرفة " الشيخ محمد أحمد عرفة " : نقض مطاعن في القرآن الكريم " مطبعة المنار بمصر ط ١ / ١٣٥١ هـ .

❁ العروي " د . عبد الله العروي " :

- العرب والفكر التاريخي المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – بيروت – ط ٢ / د ، ت وط ٤ / ١٩٩٨ .

- الأيديولوجية العربية المعاصرة – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ط ١ / ١٩٩٤ .

- ثقافتنا في ضوء التاريخ – دار التنوير – بيروت ط ١ / ١٩٨٣ .

❁ عزت " د . هبة رؤوف عزت " : المرأة والدين والأخلاق بالاشتراك مع د ، نوال السعداوي – سلسلة حوارات القرن الجديد – دار الفكر دمشق ط ١ / ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م .

❁ العسقلاني "شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت : ٨٥٢ هـ " :

- العجاب في الأسباب – تحقيق عبد الحكيم محمد الأنيس – دار ابن الجوزي الدمام السعودية ط ١ / ١٩٩٧ .

❁ العشماوي " المستشار محمد سعيد العشماوي " :

- أصول الشريعة – مكتبة مدبولي الصغير – القاهرة – ط ٤ / ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م .

- العقل في الإسلام – سلسلة إقرأ – ثقافية شهرية تصدر عن دار المعارف بمصر - القاهرة د. ط / د. ت

- جوهر الإسلام – سينا للنشر – القاهرة ط ٢ / ١٩٩٢ م.

- معالم الإسلام ط القاهرة ١٩٨٩ م.

- حقيقة الحجاب و حجية الحديث – مؤسسة روز اليوسف – القاهرة – ٢٠٠٢ / ط ١ .

- تحديث العقل الإسلامي بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر المعقود في عدن ٣ – ٨ فبراير ١٩٩٢ .

- حصاد العقل – دار سينا – القاهرة ط ٢ / ١٩٩٢ .

❁ عصفور " د. جابر عصفور " :

- محنة التنوير – طبعة القاهرة ١٩٩٣ .

- قراءة جديدة لتراثنا النقدي – مشترك بين مجموعة من الباحثين – كتاب النادي الثقافي بجدة –مطابع دار البلاد بجدة .

❁ العطاس "د. سيد محمد نقيب العطاس " : مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية – ترجمة : محمد طاهر الميساوي ط ١ / ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠ م ، المعهد العالمي للفكر والحضارة – دار النفائس للنشر والتوزيع – عمان – الأردن .

❁ عطية " د.أحمد عبد الحليم عطية " : مقدمته لكتاب فيورباخ " أصل الدين " المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت ط ١ ، ١٤١١ هـ ١٩٩١ م .

❁ العظم "د. صادق جلال العظم " : نقد الفكر الديني – دار الطليعة – بيروت – ط ٦ / ١٩٨٨ م .

❁ العظمة " د.عزيز العظمة " :

- العلمانية تحت المجهر مناظرة مع د : عبد الوهاب المسيري – سلسلة حوارات القرن جديد – دار الفكر – دمشق ط ١ / ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م

- العلمانية من منظور مختلف – مركز دراسات الوحدة العربية ط ١ / ١٩٩٢ .

- دنيا الدين في حاضر العرب – دار الطليعة بيروت – ط ١ / ١٩٩٦ .

❁ العقاد " عباس محمود العقاد " : الله جل جلاله – نهضة مصر – القاهرة ط ٢ / ١٩٩٧ .

❁ العلايلي "عبد الله العلايلي" : حول كلمة علمنة – مجلة آفاق البيروتية – عدد خاص بالعلمانية حزيران ١٩٧٨ .

❁ عمارة " د . محمد عمارة " :

- سقوط الغلو العلماني – دار الشروق – القاهرة – ط ٢ / ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ م .

- التفسير الماركسي للإسلام – دار الشروق – القاهرة ط ٢ / ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ م .

- العرب والتحدي – دار قتيبة ، دمشق ط ٢ / ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م .

- الإسلام بين التنوير والتزوير – دار الشروق القاهرة – ط ١ / ١٤١٦ هـ ١٩٩٥ م .

- النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية – سلسلة نقد العقل المعاصر – دار الفكر – دمشق ط ٢ / ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م .

- العلمانية بين الغرب والإسلام – دار الوفاء للنشر – القاهرة – سلسلة نحو عقلية إسلامية واعية رقم ٢٣ ط ١ / ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م .

- الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين – نهضة مصر – القاهرة – سلسلة في التنوير الإسلام ، رقم ٤٩ يونية / ٢٠٠٠م / د ، ط .

- سلامة موسى اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية – جمعية المركز العالمي للتوثيق والدراسة والتربية الإسلامية – سلسلة نحو وعي إسلامي سابقاً – المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

❁ عمران " د. كمال عمران " : في قراءة النص الديني " مجموعة من المؤلفين – الدار التونسية للنشر ط ٢ / ١٩٩٠ م ، سلسلة موافقات .

❁ العميم " علي العميم " : العلمانية والممانعة الإسلامية – دار الساقي بيروت ط ١ / ٢٠٠٠ م

❁ عوض " رمسيس عوض " : الإلحاد في الغرب – دار سينا للنشر – القاهرة ط ١ / ١٩٩٧ ومؤسسة الانتشار العربي – بيروت .

❁ غارودي " روجيه غاروي " : النظرية المادية في المعرفة – تعريب : إبراهيم قريط – دار دمشق للطباعة والنشر ط ٢ / د ، ت .

❁ غبريل " نقولا يعقوب غبريل " : أبحاث المجتهدين في الخلاف بين النصارى والمسلمين .

❁ الغذامي " د . عبد الله محمود الغذامي " :

– تشريح النص – بيروت – دار الطليعة ، ط ١ / ١٩٨٧ .

– الخطيئة والتفكير – النادي الأدبي الثقافي بجدة – السعودية ط ١ / ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م

❁ الغزالي " الإمام محمد بن محمد أبو حامد الغزالي ت ٥٠٥ هـ " :

- المستصفى في علم الأصول – دار إحياء التراث العربي – مؤسسة التاريخ العربي – بيروت – لبنان ط ٣ / ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ . ونسخة دار الكتب العلمية بيروت ط ١ / ١٤١٣ هـ .
- الاقتصاد في الاعتقاد – البابي الحلبي بمصر – الطبعة الأخيرة – بدون بيانات أخرى .
- المنقذ من الضلال – المكتبة الشعبية – بيروت / د ، ت .
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة – ضبطه وقدم له : رياض مصطفى العبد الله – دار الحكمة – دمشق ط ١ / ١٩٩٦ ، ١٤١٧ هـ .
- إلجام العوام عن علم الكلام – ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي – دار الكتب العلمية – بيروت ط ١ / ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م .
- المنخول من تعليقات الأصول – تحقيق محمد حسن هيتو – دار الفكر – بيروت ودمشق – ط ٢ ، ١٤٠٠ هـ .
- الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل – حققه الأب روبير شدياق – القاهرة ١٣٩٣ هـ ١٩٧٣ .

❁ الغزالي " الشيخ محمد الغزالي " : كيف تتعامل مع القرآن الكريم نهضة مصر – القاهرة ١٩٩٨ د ، ط .

❁ غليون " د. برهان غليون " : اغتيال العقل – دار المعرفة للنشر – تونس ط ١ / ١٩٨٩ .

❁ الفارابي " الحكيم أبي نصر محمد بن محمد الفارابي ت : ٣٣٩ هـ " : السياسة المدنية ضمن رسائل الفارابي طبع بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن – الهند – ١٣٤٥ هـ ١٩٢٦ م .

❁ ابن فارس " : الصاحبي في فقه اللغة – تحقيق أحمد صقر – عيسى البابي الحلبي – القاهرة ١٩٧٧ .

❁ الفاوي " د. عبد الفتاح أحمد الفاوي " : النبوة بين الفلسفة والتصوف – مكتبة الزهراء عابدين القاهرة – مطبوعات قسم الفلسفة جامعة القاهرة – ط ١ / ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م .

❁ فايد " زكريا فايد " : العلمانية ، النشأة والأثر في المشرق والمغرب " الزهراء للإعلام العربي – القاهرة ط ١ / ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ .

❁ فرج " د. السيد أحمد فرج " : جذور العلمانية – دار الوفاء – المنصورة – مصر ط ٥ / ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م .

❁ فرغل " د. يحيى هاشم حسن فرغل " : حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب – دار الصابوني للطباعة د ، ط / د ، ت والنشر والتوزيع – القاهرة – سلسلة قضايا إسلامية معاصرة – الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة

الإسلامية بالأزهر الشريف .
❁ فرويد " سيجموند فرويد " :
- موسى والتوحيد – ترجمة : د . عبد المنعم الحفني – دار الرشاد – القاهرة ط ١ / ١٤١١هـ ١٩٩١م
- الطوطم والتابو – ترجمه عن الأصل الألماني : أبو علي ياسين – راجعه محمد كبيبو – دار الحوار للنشر والتوزيع – اللاذقية – سوريا ط ١ / ١٩٨٣ .
- ٣ رسائل في نظرية الجنس – ترجمة : د. محمد عثمان نجاتي – دار القلم بالقاهرة ط ١ / ١٩٦٠ م
- معالم التحليل النفسي – ترجمة : د. محمد عثمان نجاتي – دار الشروق – القاهرة ط ٧ / ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م .
- مستقبل وهم – ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة – بيروت ١٩٧٤ .
❁ فريجة " جوتلوب فريجة " : المعنى والمرجع مقال ضمن المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث راجع مجموعة مؤلفين .
❁ الفقي " د. مصطفى الفقي " : تجديد الفكر القومي – مكتبة الأسرة القاهرة – ٢٠٠٠ م / ط ٢ ، طبعة تصدرها دار الشروق ضمن مشروع مكتبة الأسرة .
❁ فودة " فرج فودة " : قبل السقوط – لا توجد دار طابعة ، ط ٣ / ١٩٨٥ القاهرة .
❁ فوكو " ميشال فوكو " :
- حفريات المعرفة – ترجمة د ، سالم يفوت – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ط ٢ / ١٩٨٧ .
- نظام الخطاب وإرادة المعرفة – ترجمة السلطاني بن عبد العال – دار النشر الغربية ١٩٨٥ .
❁ فيورباخ " لودفيغ فيورباخ ت : ١٨٧٢م " : أصل الدين – ترجمة د ، أحمد عبد الحليم عطية – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت ط ١ / ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.
❁ الفيومي " ابن سعديا الفيومي " : الأمانات والاعتقادات –
❁ قاسم "د. محمود قاسم " : المنطق الحديث – مناهج البحث – دار المعارف بمصر – ط٢ / ١٩٦٧ .
❁ قاسم "د. سيزا قاسم " : القارئ والنص – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة ٢٠٠٢ م .
❁ القاسمي "د. فتحي القاسمي " : العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً – الدار التونسية للنشر – تونس – سلسلة موافقات عدد ١٦ / ١٩٩٣ .
❁ القرضاوي " د . يوسف القرضاوي " :
- التطرف العلماني في مواجهة الإسلام – أندلسية للنشر والتوزيع المنصورة – مصر ط ١ ، ١٤٣١هـ ٢٠٠٠ م .
- الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه – دار الصحوة للنشر والتوزيع – القاهرة ط ٢ / ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م
❁ القصيمي " عبد الله علي القصيمي " :
- هذي هي الأغلال – مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية – القاهرة ١٩٤٦ د ، ط .
- لئلا يعود هارون الرشيد – منشورات دار الجمل كولونيا ألمانيا والمركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ط ١ / ١٩٩٧ .

❁ القطان "الشيخ مناع القطان" : مباحث في علوم القرآن - مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر - لبنان ط ٣٥ / ١٤١٩ .

❁ قطب "أ. سيد قطب" : النقد الأدبي أصول ومناهجه" دار الشروط ط ٤ / ١٩٨١ .

❁ قطب " د. محمد قطب " العلمانيون والإسلام - دار الشروق - القاهرة - ط ١ / ١٤١٤ ، ١٩٩٤ م .

❁ القمني " سيد محمود القمني " :

- الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية - مكتبة مدبولي الصغير - ط ٤ / ١٤١٦ هـ-١٩٩٦ القاهرة .
- قصة الخلق - المركز المصري لبحوث الحضارة ط ٢ / ١٩٩٩ م .
- النبي إبراهيم والتاريخ المجهول - مكتبة مدبولي الصغير القاهرة ط ١ / ١٤١٦ هـ-١٩٩٦ م .
- رب الزمان - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ط ٢ / ١٩٩٨ .
- الفاشيون والوطن - المركز المصري للبحوث الحضارة - مصر - ط ١ / ١٩٩٩ .
- الأسطورة والتراث - المركز المصري لبحوث الحضارة ط ٣ / ١٩٩٩ القاهرة .
- حروب دولة الرسول - مدبولي الصغير - القاهرة ط ٢ / ١٤١٦ هـ-١٩٩٦ .

❁ قوشتي "د. أحمد قوشتي" :

- حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة" رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير - إشراف د. محمد عبد الله الشرقاوي - جامعة القاهرة - كلية دار العلوم - قسم الفلسفة الإسلامية ١٤١٩ هـ-١٩٩٨م

❁ قويسم " إلياس قويسم " :

إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر ، نصر حامد أبو زيد نموذجاً - بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية ، إشراف د. حميدة النيفر جامعة الزيتونة - المعهد الأعلى لأصول الدين ١٤٢٠ ١٤٢١ هـ-١٩٩٩ ٢٠٠٠ م .

❁ ابن القيم " شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ت : ٧٥١ هـ" : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة - تحقيق د. علي بن محمد الدخيل الله دار العاصمة - الرياض ط ٣ / ١٤١٨ هـ-١٩٩٨ م .

❁ كامل " د. عمر عبد الله كامل " : العواصم من قواصم العلمانية - مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة ط ١ / ١٤١٩ هـ-١٩٩٨ م .

❁ كرم "د. يوسف كرم" :

- تاريخ الفلسفة الحديثة - دار المعارف بمصر ١٩٦٢ د ، ط .
- تاريخ الفلسفة اليونانية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ط ٢ / ١٣٦٩ هـ-١٩٤٦ م .
- المعجم الفلسفي - طبعة القاهرة مطابع كوستاتسوماس وشركاه - بالاشتراك مع مراد وهبة ويوسف شلالة - د.ط / د.ت .

❁ الكرماني "أحمد حميد الدين الكرماني" :

- راحة العقل - تحقيق د. محمد كامل حسين و د . محمد مصطفى حلمي - دار الفكر العربي القاهرة د.ت / د.ط .

❁ كريسطيفا "جوليا كريسطيف": علم النص ترجمة مريد الزاهي - دار توبقال للنشر - المغرب ط ٢ / ١٩٩٧ .

❁ كريم " د. سامح كريم " : معارك طه حسين الأدبية - مكتبة الأسرة - القاهرة ١٩٩٩ د ، ط .

❁ كوليز " جيمس كوليز " :

- الله في الفلسفة الحديثة - ترجمة فؤاد كامل - مكتبة غريب - القاهرة ١٩٧٣ / د ، ط .

❁ كونزلن " جوتفرايد كونزلن " : مأزق المسيحية والعلمانية في أوربا - تقديم وتعليق د.محمد عمارة - نهضة مصر القاهرة ١٩٩٩ م .

❁ الكيلاني " د. إبراهيم عبد الحليم زيد الكيلاني " : التيارات الفكرية الحديثة وأثرها في التفسير - أصول الدين - الأزهر - رسالة دكتوراة ١٩٧٣ ١٩٣٩ هـ إشراف " د ، عبد العظيم الغباشي " .

❁ كيلله وكوفالسون : المادية التاريخية ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو .

❁ لاغريه "جاكلين لاغريه " : الدين الطبيعي - ترجمة منصور القاضي - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت ط ١ / ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م .

❁ لاندو " روم لاندو " : الإسلام والغرب - ترجمة : منير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت ط ١ / ١٩٦٢ .

❁ لبيب "د. الطاهر لبيب " : سوسيولوجيا الثقافة - دار الحوار للنشر والتوزيع - سوريا اللاذقية ط ٣ / ١٩٨٧ . ١٩٤٦ م .

❁ لقمان " د. يوسف لقمان " : المستشرقون والقرآن - رسالة دكتوراه - كلية أصول الدين - إشراف د. عبد الغني عوف الراجحي و د. محمد عبد المنعم القيعي .

❁ لوبون " غوستاف لوبون " :

- حياة الحقائق - ترجمة عادل زعيتر - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي وشركاؤه ط ١ / ١٩٤٩ .
- الآراء والمعتقدات - ترجمة عادل زعيتر - المطبعة العصرية بالفجالة - مصر - ط ٢ / ١٣٦٥ هـ

❁ ليبتز " جوتفرايد فيلهلم ليبتز " :

- أبحاث جديدة في الفهم الإنساني ، ترجمة " أحمد فؤاد كامل - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٣ / د ، ط .
- المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي - ترجمة د. عبد الغفار مكاوي - دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٨ م - القاهرة .

❁ ماركس وإنجلز " كارل ماركس وفريدريك إنجلز " :

- رأس المال - ترجمة : فالح عبد الجبار وغانم حمدون وآخرون - دار ابن خلدون - بيروت ط ١ / ١٩٨١ م .
- الأيديولوجية الألمانية - ترجمة : فؤاد أيوب - دمشق - بيروت د. ط / ١٩٧٦ .
- حول الدين - ترجمة : حافظ يس - دار الطليعة - بيروت ط ٢ / ١٩٨١ .

❁ ماكوري " جون ماكوري " : الوجودية - ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٦ / د.ط .

❁ مبروك " محمد إبراهيم مبروك " : علمانيون أم ملحدون - دار ثابت ط ١ / ١٤١٠ هـ ١٩٩٠ م القاهرة .

- المجلس الدرزي للبحوث والإنماء : تاريخ الموحدين الدروز السياسي في الشرق العربي - منشورات المجلس الدرزي للبحوث والإنماء بيروت .
- مجمع اللغة العربية : - المعجم الوسيط - دار الدعوة استنبول ودار المعارف القاهرة ط ٢ / ١٩٧٢ .
- مجموعة من المؤلفين :
  - الدين المسيحي - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة ١٩٦٣ كتاب المرحلة الثانوية العامة.
  في قراءة النص الديني - الدار التونسية للنشر ط ٢ / ١٩٩٠ م .
  - الهرمينوطيقا والتأويل - دار قرطبة للطباعة والنشر - الدار البيضاء ط ٢ / ١٩٩٣ - وتصدر عن ألف بالجامعة الأمريكية بالقاهرة .
  - أبعاد الدين الاجتماعية - تعريب صالح البكاري - الدار التونسية للنشر - سلسلة موافقات - العدد ١٢/ د، ت .
  - آفاق المعرفة أشرف على تأليفه ، لين رايت - أشرف على ترجمته : عبد الهادي المختار - منشورات دار الحياة ، بيروت - نشر بالاشتراك مع مؤسسه فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر ، بغداد ، نيويورك ١٩٦٢ .
  - المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث - ترجمة وتعليق عبد القادر قنيني - دار إفريقيا المشرق المغرب - الدار البيضاء - بيروت ٢٠٠٠ م / د، ط .
  - قراءات ابن رشد - الفلسفة المصرية - العدد الثامن ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م .
- المحاسبي " الحارث ابن أسد بن عبد الله أبو عبد الله المحاسبي ت : ٢٤٣ هـ " :
  - العقل وفهم القرآن - تحقيق " حسين القوتلي - دار الفكر - بيروت ١٩٧١ م . ونسخة أخرى بعنوان " مائية العقل واختلاف الناس فيه " دار الفكر ودار الكندي - بيروت ط ٢ / ١٣٩٨ م .
- المحلي " جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد المحلي ت : ٨٦٤ " : تفسير الجلالين - بهامش القرآن الكريم .
- محمد " د.علي جمعة محمد " : أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة ط ١ / ١٤١٧هـ ١٩٩٦ م .
- محمد " عروي محمد " : مناهج التحليل والتفسير للخطاب القرآني في العصر الحديث - المنهج الأدبي نموذجاً رسالة لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا - جامعة محمد الخامس - كلية الآداب والعلوم والإنسانية - الرباط ، إشراف : أحمد أبو زيد ١٤١٤هـ ١٩٩٤ م .
- محمد " د . محمد سالم محمد " : أسباب النزول بين الفكر الإسلامي - الفكر العلماني - أولاد عثمان للكمبيوتر لطباعة الأوفست - القاهرة ط ١ / ١٩٩٦ م ١٤١٧ هـ .
- محمود " د. زكي نجيب محمود " :
  - وجهة نظر - مكتبة الإنجلو المصرية ١٩٩٧ / د، ط .
  - تجديد الفكر العربي - دار الشروق - القاهرة - ط ٩ / ١٩٩٣ م .
  - قصة الفلسفة اليونانية - دار الكتب المصرية - القاهرة ط ٢ / ١٩٣٥ بالاشتراك مع أحمد أمين .
  - خرافة الميتافيزيقيا - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة / ١٩٥٣ .

❁ المخلبي " آسيا المخلبي " : مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر - نصر حامد أبو زيد نموذجاً - بحث لنيل درجة شهادة المتريز في الفلسفة - الجمهورية الإسلامية الموريتانية - جامعة نواكشوط - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم الفلسفة . إشراف د. محمد فال ولد أحمد ولد أباه ١٩٩٤ / ١٩٩٥ م .

❁ مدكور " د . إبراهيم مدكور " : في الفلسفة الإسلامية " منهج وتطبيق " ميركو للطباعة والنشر ط ٢ / د ، ت .

❁ المرزوقي " د. أبو يعرب المرزوقي " : وحدة الفكرين الديني والفلسفي " دار الفكر - دمشق ط ١ / ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م .

❁ المسدي " د. عبد السلام المسدي " :

- مباحث تأسيسية في اللسانيات - مؤسسة عبد الكريم للنشر والتوزيع - تونس ١٩٩٧ / د ، ط .
- قضة البنيوية - دار الجنوب للنشر تونس ١٩٩٥ / د ، ط .
- التفكير اللساني في الحضارة العربية - الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس ١٩٨١ .

❁ المسيري " د. عبد الوهاب المسيري " :

- العلمانية تحت المجهر - دار الفكر - دمشق بالاشتراك مع عزيز العظمة - سلسلة حوارات القرن الجديد ط ١ / ١٤٢١ / ٢٠٠٠ م .
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - دار الشروق ، القاهرة ط ١ / ١٩٩٩ م .

❁ المطعني " د. عبد العظيم المطعني " : العلمانية وموقفها من العقيدة والشريعة - مكتبة النور - القاهرة ١٩٩٢ / د ، ط .

❁ معوض " محمد أمين أبو بكر معوض " : جمع القرآن الكريم - رسالة دكتوراه - كلية أصول الدين - قسم التفسير وعلوم القرآن - الأزهر - إشراف د. محمد أحمد يوسف القاسم ١٣٩٩ ، ١٩٧٩ م .

❁ مغيزل " د. جوزيف مغيزل " :الإسلام والمسيحية العربية والقومية العلمانية - بيروت - مجلة المستقبل العربي عدد ٢٦ / ١٩٨١ .

❁ مفتاح " د . محمد مفتاح " : تحليل الخطاب الشعري - دار التنوير - بيروت ط ١ / ١٩٨٥ م .

❁ مكيافللي "نقولا مكيافلي " : الأمير - تعريب - خيري حماد - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت ط ١٢ / ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م.

❁ المناوي " محمد عبد الرؤوف المناوي ت : ١٠٣١ " : التوقيف على مهمات التعاريف - تحقيق د . محمد رضوان الداية - دار الفكر دمشق ودار الفكر المعاصر بيروت - ط ١ / ١٤١٠ هـ .

❁ مهدي "فالح مهدي " : البحث عن منقذ - دار ابن رشد - بيروت - ١٩٨١ .

❁ موسى " سلامة موسى " : - اليوم والغد - المطبعة العصرية بدون أي بيانات إضافية .

❁ مومزن " كاتارينا مومزن " : جوتة والعالم العربي - ترجمة د : عدنان عباس علي - مراجعة د ، عبد الغفار مكاوي عالم المعرفة بيروت ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ عدد ١٩٤ .

❁ الميداني "الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني " : التحريف المعاصر في الدين - دار القلم - دمشق ط ١ / ١٤١٨ هـ ١٩٩٧ م .

❁ ناصف " د. مصطفى ناصف " : نظرية التأويل – النادي الأدبي الثقافي بجدة – السعودية ط ١ / ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٠ م .

❁ ابن نبي " مالك بن نبي " : الظاهرة القرآنية ترجمة د.عبد الصبور شاهين – الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة ٢٠٠١ د. ط .

❁ النجار " الشيخ عبد الوهاب النجار " : قصص الأنبياء – العالمية للتوزيع ط ٢ / د ، ت القاهرة .

❁ النجار " د. عبد المجيد النجار " : – خلافة الإنسان بين الوحي والعقل – المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط ٢ / ١٩٩٣ .

❁ الندوي " أبو الحسن علي الحسني الندوي " : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية – دار القلم – الكويت – ط ٥ / ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م .

❁ ابن النديم " محمد بن إسحاق أبو الفرج ت : ٣٨٥ هـ " : – الفهرست – دار المعرفة – بيروت ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .

❁ النويهي " د. محمد النويهي " : نحو ثورة في الفكر الديني .

❁ النيهوم " الصادق النيهوم " :

- إسلام ضد إسلام – رياض الريس للكاتب والنشر ط ١ / ١٩٩٤ لندن – بيروت .
- الإسلام في الأسر – رياض الريس للكتب والنشر – لندن – بيروت ط ٢ / ١٩٩٣
- صوت الناس ، محنة ثقافة مزورة ، رياض الريس للكتب والنشر – لندن / بيروت / ١٩٨٧ د ، ط .

❁ هدلي " جورج هدلي " : مقال بعنوان الدين ضمن كتاب آفاق المعرفة – "" راجع في هذا المسرد : مجموعة من المؤلفين " .

❁ بوهراوة " سعيد بن محمد بو هراوة " : البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي – دار النقاش – دار الفجر – الأردن د. ط / د. ت .

❁ هوفماني " مراد هوفمان " :

- خواء الذات والأدمغة المستعمرة – مكتبة الشروق الدولية – القاهرة – ترجمة عادل المعلم – نشأت جعفر ط ١ / ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ م .
- الإسلام في الألفية الثالثة ترجمة عادل المعلم دار الشروق - القاهرة ط ١ / ١٤٢١هـ ١٩٥١م .

❁ هوماس " عبد الرزاق بن إسماعيل هوماس " : القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير ، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا – جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط – إشراف د. فاروق حمادة ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨م .

❁ هونكه " زيغريد هونكه " : الله ليس كذلك – ترجمة : غريب محمد غريب – دار الشروق – القاهرة ط ٢ / ١٤١٧هـ ١٩٩٦م .

❁ هويدي " أ. فهمي هويدي" : المفترون خطاب التطرف العلماني في الميزان – دار الشروق القاهرة ط ٣ / ١٤٢٠ ، ١٩٨٩ .

❁ واط " مونتجري واط " :الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر – ترجمة : د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨ / د. ط .

❁ وتزيفان " أزولد ونزيفان " : – الدلالة والمرجع ، دراسة معجمية – مقال ضمن المرجع والدلالة في التفكير اللساني الحديث ""راجع في هذا المسرد : مجموعة من المؤلفين .

❁ وهبة " د. مراد وهبة " :

- ملاك الحقيقة المطلقة – مكتبة الأسرة – طبعة خاصة تصدرها دار قباء ضمن مشروع مكتبة الأسرة ١٩٩٩ د، ط .
- المذهب في فلسفة بريسون – مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة ط ٢ / ١٩٧٨ م دار وهدان – للطباعة والنشر .
- المعجم الفلسفي بالاشتراك مع يوسف كرم ويوسف شلالة – طبعة القاهرة ١٩٧١ .

❁ يفوت " د. سالم يفوت " : – مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر – منشورلت كلية الآداب – الرباط – المغرب / د. ت.

* * *

فهرس الموضوعات

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

يتوفر الكتاب في المكتبات التالية :

* **المملكة العربية السعودية :**

ـ الرياض (مكتبة ودار ابن حزم ٤٢٧٥١١٧ ، مكتبة العبيكان ٤٦٥٤٤٢٤ وجميع فروعها ، مكتبة الرشد ٤٥٩٣٤٥١ وجميع فروعها ، دارالتدمرية ٤٩٢٤٧٠٦)

ـ مكة المكرمة (مكتبة الأسدي ٥٥٧٠٥٠٦، مكتبة المؤيد ٥٥٤٢١١٤)

ـ جدة (مكتبة الشنقيطي ٦٨٩٣٦٣٨)

ـ الطائف (مكتبة الجيل ٧٣٣٢٩١٨ ، مكتبة الإكليل ٧٣٧٠٦٦٠)

ـ المدينة المنورة (مكتبة المؤيد ٨٤٧٣١٤٨)

ـ الدمام (مكتبة المتنبي ٨٤١١٣٩٥)

* **الجمهورية العربية السورية :**

ـ دمشــق (دار قتيبة ٢٢٤٢٤٣٠ / دار المأمون للتراث ٢٢٢٩٨٢٠/ دار طيبة ٢٢٤٨٢٠٠ جوال ٠٩٤٩٧٧٢٢٢ / دار الأعلام ٢٢٢١٢٣٨)

ـ حلب (دار القلم العربي ٢١١٣١٢٩)

ـ منبج (مكتبة الفارس ٧٩١٠٩٠٠/ مكتبة الإتحاد ٧٩١٢١٨٢).

* **جمهورية مصر العربية** (القاهرة ـ دار السلام ٢٧٤١٥٧٨) .

* **الجمهورية اليمنية** (صنعاء ـ مكتبة عالم الكتب اليمنية ٢١٥٢٤٣)

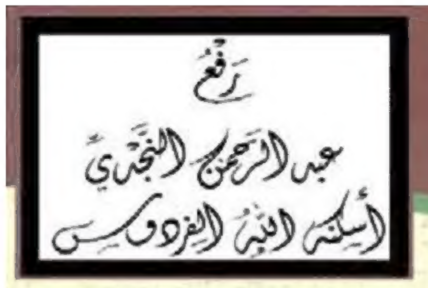
* **الإمارات العربية المتحدة** (أبو ظبي ـ دار الإمام مالك ٤٤٦٣٩٧٧)

* **دولة الكويت** (الكويت ـ دار العروبة ٢٦٦٤٦٢٦)

* **دولة قطر** (الدوحة ـ دار الإمام البخاري ٤٦٨٤٨٤٨)

* **المملكة الأردنية** (عمان ـ دار عمار ٤٦٥٢٤٣٧)

* **المملكة المغربية** (الرباط ـ دار الأمان ٣٧٧٢٣٢٧٦)



الناشر
مكتبة و دار ابن حزم للنشر و التوزيع
الرياض - شارع السويدي العام - هاتف و فاكس- ٤٢٧٥١١٧
جوال ٠٥٠٣١٢٢٩٣٥

ردمك ٠ - ١ - ٨١ - ٧٩٥ - ٩٩٦٠

مطابع الحميضي ت ٤٩٨١٠٠٠